This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

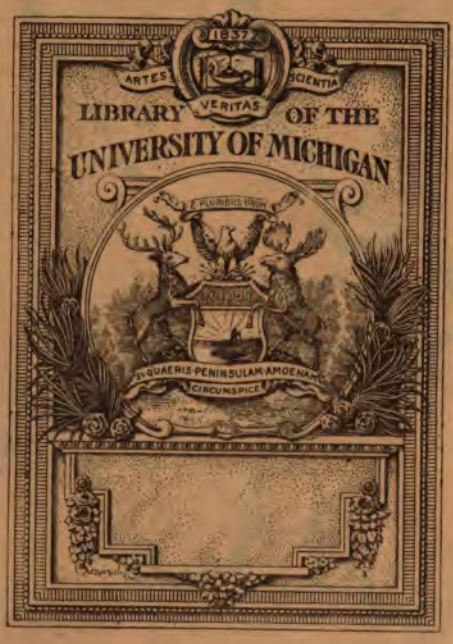
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

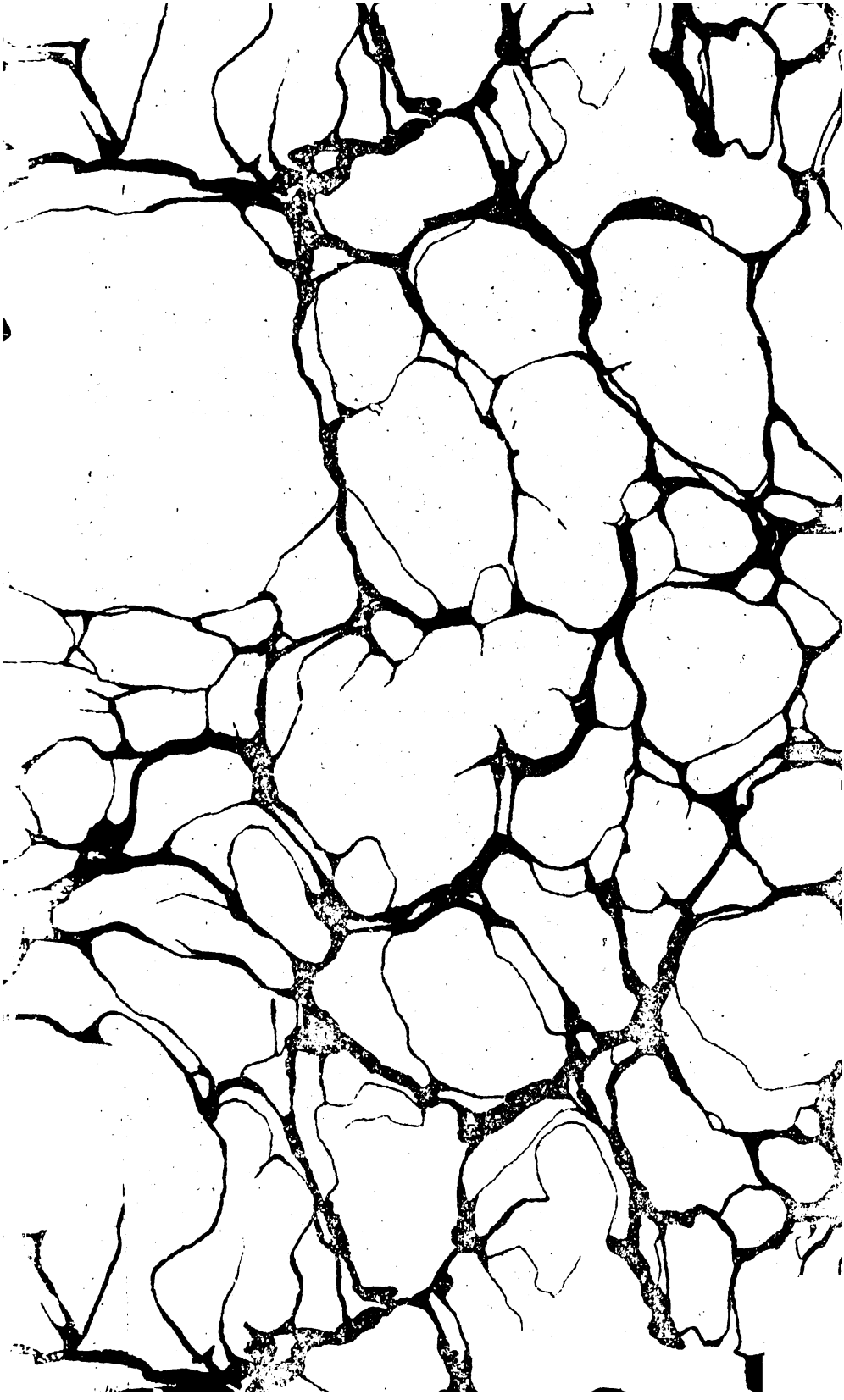
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 818,652



THE GIFT OF
Mrs. Geo S. Morris



B
398
.L7
R65

LA

THÉORIE PLATONICIENNE

DE L'AMOUR

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

DU MÊME AUTEUR

La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. *Étude historique et critique.* 1 vol. in-8 de la *Collection historique des grands philosophes.* . . . . . 12 fr. 50

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

LA

THÉORIE PLATONICIENNE DE L'AMOUR

PAR

LÉON ROBIN

Agrégé de Philosophie
Professeur au Lycée d'Angers
Docteur ès lettres.

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

A la mémoire chère et vénérée

DE

MONSIEUR OCTAVE HAMELIN

CHARGÉ DE COURS A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION . . . . . § **1**, p. 1

CHAPITRE I

Exposition de la théorie de l'Amour d'après le *Lysis*, le *Banquet* et le *Phèdre*. . . . . § **2**, p. 3

I *Lysis* § **3**, p. 3 — II Le *Banquet* § **11**, p. 9 — III *Phèdre* § **32**, p. 23 — IV Conclusion : résultats de l'analyse interne § **70**, p. 47.

CHAPITRE II

La formation de la théorie de l'Amour. Recherches chronologiques sur le *Lysis*, le *Banquet* et le *Phèdre*. . § **75**, p. 53

I *Lysis* § **76**, p. 53 — II Le *Banquet* § **77**, p. 55 — III *Phèdre* § **83**, p. 63 — IV Appendice : le *Phédon* § **105**, p. 109.

CHAPITRE III

Interprétation de la théorie de l'Amour . . . § **110**, p. 121

I Nature synthétique de l'Amour § **111**, p. 121 — II Nature intermédiaire de l'Amour § **118**, p. 129 — III Vérification, par rapport à la Vertu et à la Connaissance, de la théorie qui fait de l'Amour la fonction propre de l'Ame § **141**, p. 168 — IV Retour sur la nature synthétique de l'Amour : importance philosophique de cette idée § **157**, p. 201 — Conclusions § **169**, p. 226.

265307

LA THÉORIE PLATONICIENNE DE L'AMOUR

INTRODUCTION

§ 1. — Il n'est peut-être pas inutile de déterminer tout d'abord avec exactitude les limites de cette étude. Je m'y suis proposé seulement d'exposer la théorie platonicienne de l'Amour et de tenter d'en déterminer la signification. Mais je laisserai de côté plusieurs des questions philosophiques ou des problèmes historiques que cette étude imposerait à qui la voudrait intégrale. C'est ainsi que je me suis abstenu d'apprécier la théorie de l'Amour, aussi bien en elle-même que par rapport à l'ensemble de la philosophie de Platon. Je laisse également de côté tout ce qui concerne les origines mythiques ou philosophiques de cette théorie et son développement ultérieur, en particulier chez les Néoplatoniciens De même je ne me préoccuperai pas de rechercher quels peuvent être ses rapports avec d'autres doctrines contemporaines. Les problèmes biographiques relatifs à Socrate ou à d'autres personnages, qui figurent dans les dialogues auxquels est empruntée mon exposition, ne seront étudiés non plus que dans la mesure où cela semblera strictement indispensable, par exemple pour élucider la question chronologique. Enfin c'est encore à dessein que j'ai écarté de ce travail toute discussion sur les idées et les mœurs des Grecs relativement à l'amour, dans la société cultivée du ve siècle. Sans doute, au point de vue purement historique, il y aurait eu grand profit à examiner la plupart de ces questions. Mais, ne pouvant donner à cette étude tout le développement

qu'elle comportait, j'ai cru du moins possible, dans le cadre restreint que je me suis assigné, de chercher à fixer la place qu'occupe en fait la théorie de l'Amour dans la philosophie de Platon.

CHAPITRE I

EXPOSITION DE LA THÉORIE DE L'AMOUR D'APRÈS LE LYSIS, LE BANQUET ET LE PHÈDRE

§ **2**. — Si l'on veut obtenir une exposition objective de la théorie platonicienne de l'Amour, le moyen le plus simple sera, semble-t-il, d'extraire en quelque sorte cette exposition des dialogues où elle est présentée. Nous commencerons donc par analyser, de ce point de vue, le *Lysis*, le *Banquet* et le *Phèdre*. L'ordre choisi ne préjuge rien quant à la relation chronologique de ces trois dialogues, qui sera étudiée plus tard; il est motivé, en ce qui concerne le *Phèdre*, par le fait que la doctrine de l'Amour y est exposée d'une façon en quelque sorte occasionnelle et avec plus de liberté ou, en apparence tout au moins, plus de fantaisie que dans les deux autres. Il convient de reconnaître, d'autre part, que le procédé employé court grand risque, en dépouillant d'admirables œuvres d'art de ce qui en fait la beauté et le charme, de paraître sacrilège. Mais une analyse rigoureuse des idées, une détermination sèche et même un peu scolastique de leurs divisions et de leurs liaisons ont semblé indispensables pour l'intelligence philosophique de la théorie que nous étudions.

I. — *Lysis*.

§ **3**. — Le point de départ du *Lysis*, c'est l'amour d'Hippothalès pour le jeune Lysis. Toutefois la recherche, bien qu'elle soit motivée autant par ce fait initial que par l'amitié, proprement dite, de Lysis pour Ménéxène, porte sur l'essence

non de l'ἔρως, mais de la φιλία, en général. Cette recherche présente tous les caractères de la méthode qu'on appelle socratique.

Socrate ne sait même pas comment un homme devient l'ami d'un autre homme et, usant de l'ironie[1], il feint de s'en instruire auprès de Ménéxène, l'ami de Lysis.

§ 4. — I. Est-ce celui qui aime qui est l'ami, ou bien celui qui est l'aimé? Ou bien n'y a-t-il, à cet égard, entre eux aucune différence? — 1) Cette dernière solution doit être écartée, car il arrive souvent que l'amitié d'un homme pour un autre ne soit pas payée de retour, et même que la haine réponde à l'amitié. Quand donc il n'y a pas réciprocité, à qui donnera-t-on le nom d'ami? Est-ce à celui qui aime, ou bien à celui qui est aimé, mais n'aime pas? Ou bien encore ne le donnera-t-on ni à l'un ni à l'autre? — 2) Faut-il donc changer d'avis et dire qu'il n'y a pas amitié du tout, quand il n'y a pas réciprocité? Mais cette thèse conduit à des conséquences si manifestement absurdes qu'il faut l'écarter à son tour : on en viendrait alors en effet à croire que celui qui aime n'est pas lui-même l'ami de ce qu'il aime, que, par exemple, celui qui aime les chevaux, n'en est pas l'ami, parce qu'il n'en est point aimé en retour. Donc, que l'objet aimé donne ou ne donne pas l'amitié en échange de l'amitié, il n'en est pas moins ami, de même qu'on appelle ennemi celui qui est l'objet de la haine, non celui qui l'éprouve. — 3) Mais d'autres conséquences déraisonnables apparaissent, par contre, immédiatement. Si, en effet, il en est comme on vient de le dire, alors vous pourrez avoir pour ami celui qui vous hait, puisqu'il est, par hypothèse, ami de celui dont il est aimé et, pour la même raison, vous vous trouverez à être haï par celui qui, d'après l'hypothèse, doit être appelé votre ami. — Bref ces deux définitions générales opposées sont également précipitées. Il convient de dire, en effet, comme nous l'avons fait tout à l'heure, que souvent nous avons de l'amitié pour ceux qui ne nous aiment pas et même nous haïssent, et que,

1. *Lysis* 212 A : ... ταῦτα δὴ αὐτά σε βούλομαι ἐρέσθαι ἅτε ἔμπειρον.

pareillement, nous détestons parfois ceux qui n'ont pour nous que de l'amitié. Mais nous voici alors bien embarrassés; car l'ami, ce n'est, d'une façon générale, ni ensemble celui qui aime et celui qui est aimé, ni séparément chacun des deux. (212 A-213 D)

§ **5.** — II. Il sera bon, par conséquent, de rechercher si la φιλία ne repose pas sur quelque autre principe, si elle ne consiste pas dans quelque autre chose. — 1) Or précisément les poètes, auxquels on peut joindre quelques hommes très sages, qui ont écrit sur la Nature et sur l'Univers[2], prétendent que le semblable est toujours l'ami de son semblable. Mais comment l'homme injuste pourrait-il être l'ami de l'homme injuste, puisqu'ils se nuisent réciproquement? En outre les méchants sont changeants : étant sans cesse différents d'eux-mêmes, ils ne peuvent ressembler à autre chose. D'autre part, les gens de bien ne seront pas non plus amis les uns des autres en tant que semblables; car on aime les gens en proportion de l'utilité qu'on en espère (cf. 207 D-210 D, surtout 210 CD); or le semblable ne peut attendre de son semblable aucun avantage qu'il ne puisse tirer de lui-même. Le semblable n'est donc pas ami du semblable. — 2) Mais, dira-t-on, les gens de bien s'aiment peut-être en tant que gens de bien. A ce titre encore, c'est impossible, et pour la même raison; car l'homme de bien se suffit à lui-même et n'a besoin de s'attacher à personne. La maxime est donc fausse à quelque point de vue qu'on l'envisage, soit qu'on se demande si le méchant peut être l'ami du méchant, ou le bon du bon. (213 C-215 C)

§ **6.** — III. Mais il en est d'autres qui disent, cette fois encore en harmonie avec les poètes, que le semblable est, inversement, l'ennemi de son semblable et que c'est le contraire qui est l'ami du contraire[3]. Mais, s'il en était ainsi, la

2. Empédocle. Voir les références dans ZELLER *Ph. d. Gr.* I[4], 693, 2 [tr. fr. II, 213, 2]. Cf. cependant H. RAEDER *Platons philosoph. Entwick.* 155, 1.

3. Héraclite. Cf. ZELLER *op. cit.* 595-600, surtout 596, 4 [tr. fr. II, 124-128; 125, 2].

haine, étant le contraire de l'amitié, serait l'amie de l'amitié, et de même la justice de l'injustice, la tempérance de l'intempérance, le bien du mal. Il n'est donc pas plus raisonnable de fonder l'amitié sur la contrariété que de la fonder sur la similitude. (215 C-216 B)

§ 7. — IV. Cependant, si ni le méchant n'est l'ami du méchant, ni le bon du bon, ni le bon du méchant, ni le méchant du bon, peut-être l'intermédiaire, c'est-à-dire ce qui n'est ni bon, ni mauvais, est-il l'ami de ce qui est bon. La beauté, dit-on encore, est ce qui fait naître l'amitié. Nous dirons donc que ce qui aime le bon, et aussi le beau lequel ressemble au bon, n'est soi-même ni bon, ni beau. Il ne peut, en effet, être ami, ni du mauvais, qui ne saurait en aucun cas être aimé, ni du bon et mauvais à la fois, car ce serait alors, solution déjà exclue, amitié du semblable pour le semblable. — 1) Mais pourquoi ce qui n'est par soi-même ni bon, ni mauvais devient-il ami de ce qui est bon? C'est à cause de la présence du mal : ainsi le corps, quand il est malade, aime la médecine. — 2) De plus, il ne suffit pas d'avoir dit que la présence du mal fait naître le désir du bon dans ce qui n'est ni bon, ni mauvais. Il faut ajouter que le mal ne doit pas, par sa présence, rendre entièrement mauvais le sujet qui en participe. Car alors le sujet, ayant cessé d'être à la fois bon et mauvais, perdrait et le désir du bon et le pouvoir de l'aimer; car le mauvais ne peut, on l'a montré, être l'ami du bon. Celui qui possède la sagesse, homme ou dieu, ne peut plus l'aimer; car le bon n'est pas l'ami du bon, son semblable. Mais, d'autre part, celui qui ignore complètement la sagesse, ne peut en avoir non plus le désir; car le mauvais n'est pas l'ami du bon, son contraire. Celui qui aime la sagesse, c'est celui qui en est dépourvu et qui sait pourtant qu'elle existe, c'est celui qui sait qu'il ne sait pas ce qu'il ne sait pas en effet. — Donc, soit relativement au corps, soit relativement à l'âme, il semble que cela seul soit ami du bon qui n'est ni bon, ni mauvais, et cela, à cause de la présence en lui du mal. (216 C-218 C)

§ 8. — V. Ces considérations, toutefois ne sont pas défini-

tives : elles doivent être dépassées. — 1) Si le sujet qui n'est ni bon, ni mauvais (par exemple le corps) aime le bon (par exemple la médecine) à cause du mal (la maladie), c'est sans doute en vue d'un bien à acquérir (dans le cas particulier, la santé). Mais la santé est amie du corps, la maladie en est l'ennemie. Il se trouve donc que ce qui n'est ni bon, ni mauvais est ami de ce qui, étant bon, lui est ami, à cause de ce qui, étant mauvais, est son ennemi, et en vue de ce qui, étant bon, lui est ami également. Ainsi apparaît une première difficulté : l'ami devient ami de l'ami et, par conséquent, le semblable est ami de son semblable, ce qui précédemment avait été reconnu impossible. — 2) Ce n'est pas tout. Si ce qui est aimé est aimé en vue d'autre chose, ainsi la médecine en vue de la santé, à son tour la santé doit être aimée en vue de quelque chose, et de quelque chose que nous aimons, et ainsi de suite. Mais il faudra bien s'arrêter à un principe, lorsque, au lieu de remonter ainsi sans fin de chose aimée en chose aimée, nous aurons atteint ce qui est aimable par excellence et en vue de quoi tout le reste est aimé. — 3) Or ce principe est seul véritablement aimable; toutes les autres choses ne sont aimées que comme images de ce dernier aimable. De même le vin n'est pas vraiment aimé par celui dont le fils a bu la ciguë; de même ce que nous aimons, ce n'est pas l'or et l'argent eux-mêmes, ce sont les biens qu'ils procurent. Si donc cet objet dernier de nos amours, cet aimable suprême, c'est ce qui est aimé pour soi-même, il s'ensuit que, contrairement à ce qui vient d'être dit, l'ami n'est pas, en soi et essentiellement, aimé en vue d'une autre chose amie. (218 C-220 B)

§ **9**. — VI. En second lieu, s'il est vrai que le bon est aimé, est-il vrai, d'autre part, que ce qui est aimé le soit toujours à cause du mal? S'il en est ainsi, le bon n'est bon que à cause du mal et, le mal étant supposé disparu, le bon deviendrait complètement inutile. Nous n'éprouverions alors, en effet, aucune souffrance et nous ne ressentirions, par conséquent, nul besoin de chercher dans le bon aucun soulagement à notre malaise. Mais cette conception est inacceptable pour

deux raisons. — 1) D'abord, il en résulterait que le suprême aimable n'est pas bon par lui-même, contrairement à ce qui a été établi tout à l'heure. — 2) En second lieu, il faudrait dire que tout désir est un mal, même les appétits, comme la faim et la soif. Or il est visible que ces appétits sont tantôt pénibles, tantôt agréables, tantôt indifférents. Les appétits, qui ne sont ni bons ni mauvais, subsisteraient donc, alors même que le mal aurait disparu. La même conclusion devra être étendue, pour les mêmes raisons, à l'amour en général. — 3) Il y a donc une autre cause de l'amour que la présence du mal. C'est le désir de ce dont on a besoin ou de ce qui nous manque, en tant que cette chose convient cependant à notre nature et lui est propre, à quelque titre que ce soit. Par suite, il est impossible que le véritable ami ne soit pas aimé de ce qu'il aime. (220 B-222 B)

§ **10**. — VII. Mais qu'est-ce donc que le propre, le convenable? Est-ce la même chose que le semblable? Supposons que ces deux choses diffèrent l'une de l'autre. Il n'en est pas moins vrai que nous serons bien embarrassés pour déterminer le principe de la convenance : le bon conviendra-t-il à tout? ou bien le mauvais au mauvais, le bon au bon et ce qui n'est ni bon, ni mauvais à ce qui, pareillement, n'est ni bon ni mauvais? Mais comme, en conséquence, ces divers termes seraient mutuellement amis comme semblables, nous retomberions dans les erreurs précédemment réfutées. D'autre part, si on identifie le convenable et le bon, le bon seul pourrait être ami du bon ; mais cela reviendrait, on le sait, à dire que le bon pourrait être ce dont on peut se passer. Le convenable ne constitue donc pas plus certainement l'essence de l'amitié que ne la constituent le fait d'être aimé, ou celui d'aimer, ou le semblable, ou le contraire. — Il a donc été impossible de définir l'amitié et sans doute il faudra chercher ailleurs, ou autrement, si l'on veut découvrir cette définition et être en état de dire quel est le véritable principe de la φιλία. (222 B-223 B)

II. — *Le Banquet.*

§ **11**. — Je bornerai, pour le *Banquet*, mon analyse à l'étude du discours de Socrate. Il est bien certain[4] que les cinq autres discours contiennent une grande part de vérité, que Platon retient pour sa propre théorie. Mais il faut reconnaître aussi que, cette part de vérité étant expressément dégagée dans le discours de Socrate, parfois avec référence aux opinions des uns et des autres, ce dernier discours doit nous enseigner tout ce que les précédents renferment de valable relativement à la doctrine platonicienne de l'Amour. Nous n'avons donc besoin, pour notre objet, d'analyser que cette partie du *Banquet*.

§ **12**. — Une étude de l'Amour se divise naturellement en deux parties : on déterminera d'abord sa nature, on dira ensuite quels sont ses effets : c'est le plan même d'Agathon (*Banq.* 199 C, 201 DE; cf. 195 A). Il ne suffit pas cependant d'affirmer la nécessité de définir, puis, tout aussitôt après, se borner à louer les mérites de ce qu'on devait définir (198 DE, 199 C, 201 E; cf. *Gorg.* 448 E).

§ **13**. — I. Quelle est donc la nature de l'Amour?

1) Il faut tout d'abord envisager cette question de la nature de l'Amour d'une façon tout à fait générale. — A) L'Amour est-il par essence amour de quelque chose, ou non? La question posée est analogue à celle-ci, dont l'occasion nous est précisément fournie par la possibilité d'interpréter la première question d'une façon erronée[5], « un père ou une

4. Comme le fait observer RAEDER, *op. cit.* p. 159 sqq.

5. Le passage 199 D . ἐρωτῶ δ' οὐκ εἰ μητρός τινος ἢ πατρός ἐστι — γελοῖον γὰρ ἂν εἴη τὸ ἐρώτημα, εἰ Ἔρως ἐστὶν ἔρως μητρὸς ἢ πατρός — ἀλλ'... est difficile. Ce qui serait ridicule, ce n'est pas, comme le comprend COUSIN, de demander si l'Amour a un père et une mère. Socrate ne peut déclarer cette question ridicule, par égard pour Phèdre qui se l'est posée (178 B), et elle ne l'est pas, puisqu'il la traitera lui-même à sa manière, sous le nom de Diotime (203 A-C). L'erreur de COUSIN vient de ce qu'il a suppri-

mère, en tant que père et que mère (αὐτὸ τοῦτο πατέρα 199 D), ne le sont-ils pas nécessairement de quelque chose, à savoir d'un fils ou d'une fille? Un frère, en tant précisément que frère (αὐτὸ τοῦθ' ὅπερ ἔστιν *ibid.* E) ne l'est-il pas de quelque chose, à savoir d'un frère ou d'une sœur? » De même, dirons-nous, l'Amour est nécessairement amour de quelque chose. (*Banq.* 199 D-200 A; cf. *Lys.* 218 D, 221 B-D)

§ **14**. — B) Si l'Amour est amour de quelque chose, de quoi est-il amour? Cette nouvelle question doit être examinée avec la même généralité que la précédente. On peut y répondre que l'Amour désire ce dont il est amour et que, s'il le désire, c'est qu'il en est privé. Il y a là non pas une simple vraisemblance, mais une conséquence nécessaire des prémisses posées : un homme grand et fort, par exemple, ne désirera pas être grand et fort. (200 A-B; cf. *Lys.* 221 DE) — Peut-être un observateur superficiel prétendra-t-il cependant que le désir porte souvent sur ce qu'on a ou sur ce qu'on est : que je sois bien portant ou riche, cela ne m'empêche pas de désirer être bien portant, de désirer être riche. Mais, faut-il répondre, ce qu'on a ou ce qu'on est, on l'a, ou on l'est, bon gré mal gré; comment dès lors pourrait-on le désirer? Ce qu'on désire, c'est d'avoir ou d'être encore, *dans la suite*, ce que l'on a ou ce que l'on est actuellement. On aime donc

mé le second ἔρως dans la phrase γελοῖον γὰρ ἂν εἴη... Il faut au contraire le conserver : Socrate, se rappelant peut-être que Phèdre a dit de l'Amour qu'il n'a point de parents, prévoit une méprise possible sur la question qu'il a posée (πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινὸς ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός,...); Agathon, faute de faire attention à la répétition du mot ἔρως, ne va-t-il pas croire qu'on veut lui demander si l'Amour est fils de telle mère ou de tel père? Mais ce n'est pas là ce que Socrate veut savoir; autrement, il n'aurait pas répété le mot ἔρως, et, puisqu'il l'a répété, ce serait en effet une question ridicule de demander si l'Amour est amour d'un père ou d'une mère (cf. A. Hug *ad loc.*). — On pourrait cependant comprendre d'une façon plus simple : « L'Amour est-il amour de quelque chose, ou de rien? La question que je te pose n'est pas une question *particulière* telle que celle-ci : l'Amour est-il amour [après ἢ πατρός ἐστι, il faut sous-entendre ὁ Ἔρως ἔρως] d'un père ou d'une mère? — car il serait ridicule de poser une pareille question, qui ne nous ferait pas connaître ce que nous cherchons, à savoir quelle est *la nature* de l'Amour, *en général*... »

quelque chose que, à vrai dire, on n'a pas actuellement, à savoir la conservation pour soi dans l'avenir de ce dont on jouit actuellement. (200 B-E)

§ **15**. — C) Or l'Amour, dit-on justement, est amour du beau, non du laid. Si donc l'Amour est amour de ce dont il est privé, il faut nécessairement reconnaître que l'Amour est privé de la beauté, que, par conséquent, contrairement à ce qu'a dit Agathon (195 D-196 B; 197 B, C, E), il n'est pas beau. Comme, d'autre part, les choses bonnes sont par là-même belles[6], le bon fait aussi défaut à l'Amour. Il y a là une suite irrésistible de conséquences. (201 A-D; cf. E; sur l'identification du bon et du beau, voir 197 C, D, E [dans le discours d'Agathon]; 204 E, 206 AB [dans la conversation de Socrate et de Diotime]; *Lys*. 216 D)

§ **16**. — D) Mais de ce que l'Amour n'est pas beau, ni bon, il ne s'ensuit pas qu'il soit laid et mauvais. Car, de même qu'il y a un milieu entre la science et l'ignorance, à savoir l'opinion vraie qui ne peut rendre raison d'elle-même, semblablement tout ce qui n'est pas beau n'est pas nécessairement laid, tout ce qui n'est pas bon n'est pas nécessairement mauvais. On dira donc de l'Amour qu'il est quelque chose d'intermédiaire entre le beau et le laid, entre le bon et le mauvais. (201 E-202 B : c'est à partir d'ici que le personnage de Diotime entre en scène; comp. *Lys*. 216 B-218 C)

§ **17**. — E) Mais tout le monde ne s'accorde-t-il pas à reconnaître que l'Amour est un grand dieu? — Or comment cela pourrait-il être, puisque les dieux possèdent tout ce qui est bon et beau et que l'Amour, au contraire, est privé du beau et du bon? Ce n'est pas à dire pourtant que l'Amour soit un simple mortel. De même que précédemment, il faut voir en lui un être intermédiaire, intermédiaire entre le mortel et l'immortel. En d'autres termes, ce n'est pas un grand dieu, c'est un grand démon. Un démon, c'est en effet un intermédiaire entre les dieux et les hommes : des uns aux autres il ne peut y avoir communication immédiate, mais les démons sont là

6. Cf. Raeder *op. cit.* 163, 1.

pour transmettre aux dieux les prières et les offrandes des hommes et pour apporter aux hommes les ordres des dieux et la rémunération des offrandes reçues. Ils remplissent l'intervalle entre la sphère divine et la sphère mortelle et ainsi ils donnent à l'Univers l'unité et la liaison. A tel homme ces génies donnent des connaissances, grâce auxquelles il est un être génial (δαιμόνιος). L'inspiration géniale fait, au contraire, défaut à toute autre connaissance et l'homme qui ne possède que cette dernière est un artisan vulgaire (βάναυσος). Ces démons sont en grand nombre et de bien des sortes, et l'Amour est l'un d'eux. (202 B-203 A)

§ **18.** — 2) Quelle est l'origine de ce démon? Il est utile de le savoir, pour déterminer les qualités qui sont propres à sa nature, en raison même de cette origine. — Le jour de la naissance d'Aphrodite, les dieux firent un grand festin. Parmi les convives se trouvait Poros (« l'Expédient », « l'Esprit du gain »[7]), fils de Mètis (« la Sagesse »). A la fin du repas, Pénia (« la Pauvreté ») vint à la porte pour mendier quelque chose. Elle aperçut Poros qui, s'étant enivré de nectar, s'était endormi dans le jardin de Zeus, et elle s'avisa, dans sa misère, d avoir un enfant de lui[8]. Elle se coucha donc auprès de Poros et ainsi conçut l'Amour. (203 A-C)

§ **19.** — 3) Toutes les qualités de l'Amour s'expliquent par son origine. — A) Comme il a été engendré pendant les fêtes de la naissance d'Aphrodite, il est devenu son suivant et son serviteur. Au reste Aphrodite est belle et c'est de la beauté que, par nature (cf. 201 AB et *infra* 204 B), l'Amour

7. Et non « l'Abondance », comme traduit Cousin. Renouvier *Manuel* II, 103, 5 est plus exact en traduisant par « Gain ». Grote *Plato* II, 215 rend par « resource »; Susemihl *Genet. Entw.* I, 393, par « Erwerbsmittel »; Zeller *Plato's Gastmahl*, 49, 107 et *Ph. d. Gr.* II, 1⁴, 611, 7 [612], par « Erwerb » et « Betriebsamkeit »; Huit *Études sur le Banquet* 61, 1, par « habileté », « savoir-faire ». Il faut, semble-t-il, traduire Poros par un nom masculin.

8. Il y a ici dans le texte, 203 B C, un jeu de mots intraduisible : διὰ τὴν αὑτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου. Le sens littéral est : « Etant elle-même dépourvue de ressources, elle voulut avoir un enfant de la Ressource. »

est amoureux. — B) En tant que fils de Pénia (la Pauvreté), il est toujours pauvre; il n'est ni délicat, ni beau, comme on le croit[9], mais rude et malpropre; il va nu-pieds; il n'a pas de logis, jamais d'autre lit que la dure, couchant à la belle étoile sur les portes ou dans les chemins, bref toujours logé à la même enseigne que l'indigence. — C) D'un autre côté, par ce qu'il tient de son père, il est toujours à l'affût de ce qui est beau et bon; il est hardi, allant de l'avant, plein d'ardeur, chasseur habile, sans cesse combinant quelque artifice, désireux de savoir et adroit à trouver les moyens d'y parvenir (πόριμος, de πόρος), employant toute son existence en efforts philosophiques, c'est-à-dire en vue d'acquérir la sagesse[10], merveilleusement habile comme charmeur, comme magicien, comme sophiste. (203 C-E) — D) Cette énumération, sous forme successive, des qualités opposées de l'Amour, en tant que fils de Poros et fils de Pénia, conduit à une détermination synthétique de sa nature, de telle sorte que l'analyse générale, entreprise dans la première partie, se trouve ainsi achevée. Sa nature, dirons-nous donc, n'est ni d'un immortel, ni d'un mortel (cf. plus haut 202 B-203 A et, pour l'explication de cette union, plus bas 206 B-207 A, 208 B); mais, tour à tour, dans la même journée, il est dans toute sa fleur et plein de vie, puis il s'en va mourant, puis il revit encore. Tout ce qu'il trouve moyen d'acquérir s'écoule entre ses mains, de sorte qu'il n'est jamais sans ressources (οὔτε ἀπορεῖ..., ποτέ) et que jamais non plus il n'est dans l'abondance. De même, à l'égard de la science et de l'ignorance, il est dans un état intermédiaire[11]. La raison en est que qui-

9. Allusion au discours d'Agathon. La plupart de ces déterminations sont le contre-pied de celles qu'il a attribuées à l'Amour : il est, disait-il, beau, délicat, tendre et bien soigné (195 D-196 D ; 197 B, C, E). L'erreur vient de ce que, dans l'Amour, on ne considère pas l'Amant, mais seulement l'Aimé auquel on accorde tous les charmes (204 C).

10. φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου 203 D. — φιλοσοφῶν et, de même, plus bas 204 AB, φιλοσοφεῖν, φιλόσοφος doivent être entendus dans leur sens étymologique, alors même qu'on rend ces mots par leur décalque français.

11. Agathon a attribué la σοφία à l'Amour, 196 D-E.

conque est sage (et tel est le cas des dieux) ne peut avoir le désir de le devenir et, par conséquent, ne philosophe pas, ne fait pas effort pour savoir. Il en est de même pour les ignorants, car ils ne connaissent pas leur état et ils ne désirent pas acquérir ce dont ils ne se croient pas dépourvus et dont ils ne pensent pas avoir besoin (comp. toute cette explication avec le développement, presque identique, de *Lysis* 218 A-C). Ceux-là font un effort philosophique et ont le désir de savoir qui sont dans un état intermédiaire entre la science et l'ignorance, et l'Amour est de ce nombre. D'ailleurs la connaissance est parmi les plus belles choses qui soient et c'est relativement au beau que l'Amour est amour (voir 201 A, 203 C; cf. plus bas 204 D, 206 A. sq.). L'Amour est donc, par le fait même de son origine, ami de la sagesse, il est philosophe. (203 E-204 B; voir la dernière partie du discours de Diotime)

Telle est la nature de l'Amour, telle est son essence (204 BC).

§ **20**. — II. Il faut maintenant s'interroger sur les effets de l'Amour, se demander quel est son rôle dans la vie humaine (204 CD[12]). Il est bien évident d'ailleurs que cette détermination du rôle de l'Amour nous conduira à en mieux comprendre la nature.

§ **21**. — 1) On commencera par faire cette recherche d'un point de vue tout à fait général et de manière à découvrir une formule, dont on montrera ensuite les applications.

A) Le mot « amour » est employé d'ordinaire dans un sens spécial et on l'applique seulement à l'amour des belles choses. Mais le sens de ce mot est plus étendu. Il en est de lui comme des mots ποίησις, ποιηταί, que nous employons pour désigner la poésie et les poètes. Cependant, dans leur sens propre et universel, ποίησις comprend toute cause par laquelle quelque chose que ce soit passe du Non-Être à l'Être et, par conséquent, les actions dépendant de tous les arts; ποιηταί, les

12. Le mot χρεία, employé ici, équivaut à τὰ ἔργα de 199 C, 201 E et, plus exactement encore, à τὰς δόσεις dans le discours d'Agathon, 195 A.

artisans qui exécutent ces actions. De même, l'Amour ce n'est pas la recherche du propre, de l'οἰκεῖον, ni, comme on l'a dit, la recherche de l'autre moitié de nous-même[13], car il se pourrait qu'elle ne fût rien de bon : une telle définition est étroite et ne dit pas ce qu'est l'Amour, en général. Nous aurons au contraire une définition satisfaisante si nous appelons amour tout désir des choses bonnes et du bonheur, en quelque direction que ce soit, qu'il s'agisse du désir de gagner de l'argent dans les affaires, du goût des exercices corporels, ou bien de celui de savoir; et cependant nous n'employons pas alors, d'habitude, les mots d'amour et d'amant. Ceci posé, si nous nous demandons ce qu'aime celui qui aime ainsi les choses bonnes, la réponse s'impose : il aime qu'elles lui appartiennent et qu'elles lui appartiennent toujours. Si elles lui appartiennent, qu'en adviendra-t-il pour lui ? Il adviendra qu'il sera heureux (comp. *Lys.* 218 C-220 B). C'est donc par la possession du bon que les heureux sont heureux, et il serait tout à fait superflu de se demander, en outre, pourquoi celui qui veut être heureux veut l'être. On définira donc l'Amour dans son sens le plus large en disant que c'est le désir, commun à tous les hommes, de la possession éternelle du bon. (204 D-206 A).

§ **22**. — B) Mais considérons maintenant l'acception spéciale, la plus ordinaire, du mot amour : la définition générale n'en sera point infirmée. Dans ce sens plus étroit, l'Amour est amour de la beauté. Or, dirons-nous, celui qui aime les belles choses, qu'aime-t-il? Il aime qu'elles lui appartiennent. Si elles lui appartiennent, qu'en adviendra-t-il pour lui? Cette question avait paru tout d'abord (cf. 204 DE) fort embarrassante. Mais, à présent, il est possible de comprendre en quel sens il faut y répondre. Ainsi qu'on l'a fait tout à l'heure pour l'amour en général, on déterminera le

13. C'est la thèse contenue dans le discours d'Aristophane. Il va répondre à Socrate 212 C, au moment où Alcibiade entre dans la salle du banquet. Une explication ingénieuse de la raison pour laquelle sa réplique est ainsi interrompue est donnée par Brochard *Sur le Banquet de Platon* Année Philos. XVII, 1906, p. 28.

but dernier de l'amour, entendu avec la signification étroite qui est la signification usuelle, et ainsi on en pourra définir la fonction dans notre vie. L'amour, dirons-nous maintenant, c'est la procréation dans la beauté, et selon le corps, et selon l'esprit. (206 B)

§ 23. — 2) Il faut maintenant développer cette formule, obscure au premier abord, et montrer par quels effets se manifeste, d'une façon générale, la fonction de l'Amour.

A) On en indiquera tout d'abord les conditions. Or il y a, pour tous les hommes, une fécondité (κυοῦσι, κύησις) selon le corps et selon l'esprit, et, lorsque nous sommes parvenus à un certain âge de notre développement corporel et spirituel, notre nature demande à procréer. Mais elle ne peut le faire dans la laideur; elle le peut, au contraire, dans la beauté. Au reste, cette fécondité et cette procréation sont quelque chose de divin, car elles introduisent dans l'animal mortel un principe d'immortalité; il est donc impossible qu'elles se produisent là où il y a discordance, car entre le laid et le divin il y a discordance, accord au contraire entre le beau et le divin[14]. L'initiatrice d'une destinée, l'ouvrière d'une délivrance (Μοῖρα καὶ Εἰλείθυια), voilà donc ce qu'est la beauté par rapport à toute génération, en général. C'est pourquoi, lorsque l'être fécond s'approche de la beauté, il est alors joyeux et ce bonheur fait qu'il s'épanouit, il procrée ou produit[15]. Lorsque, au contraire, il s'approche du laid, son visage devient morose; il est plein de tristesse, il se pelotonne, il se replie sur soi-même et ne produit point; mais, retenant en

14. Tout ce développement a un caractère absolument général. Platon ne se propose pas, semble-t-il, d'y traiter particulièrement la question de la génération selon le corps, dont il ne sera parlé qu'à partir du ch. 26 (207 A), le chapitre suivant (208 C sqq.) devant être consacré à la génération selon l'esprit. Il faut donc avec Ast, Rueckert, Rettig, Hug mettre entre crochets, comme étant une glose du mot τίκτειν, la phrase : ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν (206 C), contrairement à l'opinion de Stallbaum qui la conserve dans son texte, ainsi que Cousin et Zeller dans leurs traductions.

15. Les mots τίκτειν, τόκος. γεννᾶν, γέννησις sont synonymes dans tout le développement. Cf. Hug p. 144.

lui la preuve de sa fécondité[16] il en porte péniblement le poids. De là viennent, chez celui qui est fécond et déjà gonflé de désirs, ces coups de passion qui le retiennent auprès de la beauté, parce que l'objet en qui réside cette beauté peut mettre fin aux douleurs qui sont la suite de la fécondité[17]. La conclusion, c'est que l'Amour n'est pas véritablement l'amour de la beauté, mais, ainsi qu'on l'a dit plus haut, l'amour de la génération dans la beauté. L'Amour est en effet amour de la possession éternelle du bon (cf. 205 A-206 A), et, d'autre part la génération, la production, sous quelque forme que ce soit, peuvent seules donner à l'être mortel l'éternité et l'immortalité. L'Amour est donc, nécessairement, le désir de l'immortalité. (206 B-207 A)

§ **24**. — B) Les idées contenues dans cet exposé sont ensuite développées et vérifiées par des exemples. — Il est question, tout d'abord, de la génération selon le corps et la description générale du but de l'amour est justifiée par ce que nous voyons de ses effets sur tous les animaux. Dans tous ceux de leurs actes qui sont relatifs à l'amour et à l'éducation des jeunes se manifeste l'effort de la nature mortelle pour se rendre, autant qu'elle le peut, éternelle et impérissable. Or elle le peut seulement parce que[18], sans cesse, à l'être ancien elle fait succéder un être nouveau. Nous disons bien, il est vrai, de chaque animal individuel qu'il est le même dans sa vie et dans son être. Nous disons bien d'un homme que c'est le même homme depuis son enfance jusqu'au moment où il est devenu vieux. Ses parties intégrantes

16. Il faut un terme assez général pour rendre le double sens du mot κύημα, qui signifie à la fois ici le germe fécondant, et le produit de cette fécondation ou le développement intérieur du germe, et cela aussi bien dans l'esprit que dans le corps.

17. Cette traduction correspond à la construction que STALLBAUM, USENER, HUG donnent de la phrase, 206 E : διὰ τὸ τὸν ἔχοντα [sc. τὸ καλὸν] ἀπολύειν μεγάλης ὠδῖνος. Mais peut-être vaut-il mieux construire, comme paraît vouloir le faire RETTIG, p. 287 : διὰ τὸ τὸ καλὸν ἀπολύειν μεγάλης ὠδῖνος τὸν ἔχοντα ταύτην τὴν ὠδῖνα.

18. Je crois, avec HUG 228, qu'il faut supprimer τῇ γενέσει. La formule a un caractère absolument général.

ne sont pourtant pas restées les mêmes et il n'a cessé de se renouveler dans les unes, tandis qu'il se mourait dans les autres, aussi bien dans ses cheveux que dans sa chair, que dans ses os, dans son sang, en un mot dans son corps tout entier. (207 A-E)

Une remarque, dont l'objet est, à vrai dire, étranger au développement primitif, vient s'ajouter à cette démonstration. Ce n'est pas seulement dans le corps que s'accomplit cet incessant travail de rénovation, mais aussi dans l'âme. Les manières d'être de celle-ci, ses habitudes, ses opinions, ses désirs, ses joies, ses douleurs, ses craintes, il n'est rien de tout cela qui reste toujours le même pour chaque individu; mais chacune de ces choses naît et meurt à son tour. Encore bien plus surprenant est le cas des connaissances : non seulement il y en a qui naissent tandis que d'autres périssent, de sorte que nous ne restons jamais les mêmes dans l'ordre de nos connaissances, mais encore chacune individuellement est soumise à la même loi. Ce qu'on appelle « étude » se rapporte à ce fait qu'une connaissance s'en va : qu'est-ce en effet que l'oubli, sinon la fuite d'une connaissance? L'étude vient alors créer une nouvelle connaissance à la place de celle qui s'en est allée[19] et conserve ainsi la connaissance en lui donnant une apparente identité. (207 E-208 A) — La conclusion nous ramène à la formule par laquelle se définissent en somme la fonction propre et la fin de l'Amour, à savoir la production, en tant qu'elle est le seul moyen que possède l'animal mortel de participer à l'immortalité. (208 A-C)

§ **25**. — C) La conception générale de l'Amour va maintenant être examinée sous un autre aspect, celui de la génération selon l'esprit. La démonstration sera conduite de la même manière : les faits à expliquer sont d'abord exposés; puis le principe général est rappelé : la fin de l'amour, c'est

19. La leçon traditionnelle est : μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην... (208 A). Hug p. 151 montre très-bien qu'il faut supprimer μνήμην, car ce mot bouleverse la suite naturelle des idées. La correction de Sauppe : μνήμης n'offrirait, à cet égard, aucun avantage.

l'immortalité; enfin de ce principe est déduite l'explication des faits. — Les hommes sont possédés du désir de se faire un nom et de laisser après eux, dans le souvenir de leurs semblables, une gloire impérissable. A ce souvenir, plus encore qu'à leurs enfants, ils sont prêts à sacrifier leurs biens, leur repos, leur vie même. Pour cette immortalité de la vertu, il n'est rien que tous ne fassent, et avec d'autant plus de zèle qu'ils sont meilleurs; car ce qu'ils aiment tous, c'est l'immortalité. Ils ne se tournent pas vers les femmes, comme ceux qui sont féconds suivant le corps, ils ne s'imaginent pas qu'ils gagneront l'immortalité du souvenir par la procréation des enfants; mais, mortels vraiment divins, dès leur jeune âge féconds selon l'âme, eux aussi, dès que le moment est venu de procréer et de produire, ils cherchent de côté et d'autre la beauté dans laquelle ils pourront produire; car ils ne le feront jamais dans la laideur. Toutefois leur pouvoir fécondant s'exerce dans l'âme plutôt que dans le corps, pour les choses dont il appartient à l'âme de posséder les germes ou de les faire fructifier, comme la sagesse (φρόνησις) et toute espèce de vertu d'une façon générale, mais plus particulièrement la tempérance (σωφροσύνη) et la justice, qui sont, par rapport à l'administration des États et des familles, la forme la plus belle de la sagesse. Parmi ces hommes privilégiés sont tous les créateurs (ποιηταί) et, entre les artisans eux-mêmes, ceux qu'on nomme inventeurs. Ce n'est pas à dire que celui qui est fécond selon l'esprit n'aimera pas les beaux corps : il les aimera au contraire de préférence aux laids, et, quand il trouve en eux une âme belle et noble et bien née, il éprouve pour cet ensemble un attachement très fort, et, auprès de l'homme en qui cet ensemble se rencontre, il lui vient en foule des discours sur la vertu (cf. *infra* 210 B-D), sur ce que doit être l'homme de bien et sur ce à quoi il doit s'occuper. Enfin il entreprend de l'instruire. C'est en effet par le contact du bel objet, c'est par sa fréquentation que les germes fécondants qu'il portait depuis longtemps en lui sont mis au jour et produits, et, soit présent, soit absent par le souvenir, il nourrit cette progéniture en commun avec son

bien-aimé, de sorte que ces deux hommes forment l'un à l'égard de l'autre une union bien plus intime que l'union résultant de la génération d'enfants selon la chair, et leur amitié est bien plus forte, car leur union leur donne des enfants beaucoup plus beaux et plus impérissables. Il n'est personne qui ne préfèrerait de tels enfants à ceux des hommes; car, étant immortels eux-mêmes, ils assurent à ceux qui les laissent derrière eux, l'immortalité personnelle du souvenir. Les grands poètes, Homère, Hésiode, les grands législateurs, Lycurgue, Solon sont donnés en exemple. (208 C-209 E)

§ **26**. — 3) Mais tout ce qui a été dit jusqu'à présent n'est qu'une étape vers l'achèvement de l'initiation aux mystères de l'Amour et vers la contemplation suprême, et il n'est même pas certain que celui qui a gravi, comme il convient, tous les degrés de cette préparation soit en état d'être initié. Il convient donc tout d'abord de déterminer ces degrés successifs, qu'il faudra monter d'une façon continue, comme les degrés d'une échelle (ἀεὶ ἐπανιέναι ὥσπερ ἐπανάβαθμοῖς χρώμενον), en marquant ce qui dans chacun d'eux constitue une propédeutique en vue des dernières révélations. Au reste, dans la première partie de cette exposition (jusqu'à 210 E), Platon revient, mais avec plus de précision et de méthode, sur ce qui a été dit auparavant (208 C-209 E) et nous ne trouvons pas ici d'indication nouvelle sur la nature de l'amour. (209 E-210 A)

§ **27**. — A) La première étape pour l'initié doit être, dès la jeunesse, une tendance vers les beaux corps. Il n'en aimera qu'un tout d'abord et cherchera à produire dans cet objet de beaux discours. Mais il réfléchira ensuite que la beauté qui est dans un corps est sœur de la beauté qui est dans tous les autres et que, s'il faut rechercher la beauté dans sa forme plastique[20], ce serait une grande sottise de ne s'attacher qu'à

20. Par opposition à τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος, 210 B. RUECKERT, RETTIG, HUG adoptent avec raison ce sens, que de nombreux exemples justifient : *Charm.* 154 D, 157 D, 158 A ; *Protag.* 315 E, 352 A ; *Banq.* 189 E, 196 A, 215 B ; *Phédon* 73 A ; *Phèdre* 229 D, 249 B, 251 A (cf. AST et MITCHELL

l'amour d'un seul beau corps sans remarquer que, dans tous, la beauté corporelle est une et la même. (210 AB)

§ **28**. — B) Quand il s'élève au second degré, il conçoit la beauté de l'âme comme beaucoup plus estimable que celle du corps. Par conséquent, s'il rencontre une âme bien douée, même accompagnée d'une beauté médiocre, il s'en contentera, en deviendra amoureux et s'efforcera de produire en elle des discours qui rendent les jeunes gens meilleurs. (210 BC; cf. *supra* 209 et particulièrement BC)

§ **29**. — C) L'initié sera ainsi nécessairement amené à considérer la beauté dans les occupations [21] et dans les lois, et là encore il se rendra compte que la beauté, des unes aux autres, ne change pas de nature et, de nouveau, que la beauté des corps a par elle-même peu de prix. (210 C)

§ **30**. — D) Après le spectacle des occupations, il faut que le guide tourne l'esprit de son élève vers les sciences et lui fasse voir, ici encore, une beauté commune à toutes. Ainsi, il s'est affranchi peu à peu de son esclavage à l'égard du beau individuel, qu'il s'agisse de l'amour d'un seul bel enfant ou d'un seul homme, ou de l'amour d'une seule occupation; il cesse d'être misérable et plein d'étroites pensées. Mais, les yeux tournés vers le vaste océan du beau et tout à cette contemplation, il fait, au contraire, naître en foule des discours beaux et magnifiques, et ses méditations éclosent dans une aspiration inépuisable vers la sagesse (ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ). (210 CD; voir aussi tout le résumé de l'ascension préparatoire, 211 B C : ὅταν δή τις... ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα...)

§ **31**. — E) Mais nous voici parvenus à l'étape suprême et au dernier effet de l'amour bien réglé. — Grandi et fortifié [22]

dans leurs lexiques); voir aussi le *Banquet* de Xenophon VIII, 25, 26, 36. Ce serait anticiper sur ce qui va suivre que de traduire ἐπ' εἴδει, avec Schleiermacher, Cousin, Zeller, par « dans sa notion générale » ou « dans son Idée ».

21. Cf. *Rep.* IV, 444 E : il y a des occupations belles et nobles qui mènent à la vertu, des occupations laides et avilissantes qui conduisent au vice.

22. ῥωσθείς. Peut-être y a-t-il ici un jeu de mots analogue à celui qui

dans ces régions supérieures, celui qui reçoit l'initiation finit par apercevoir une certaine science une, qui est celle de la beauté même. Alors il touche au but. Son maître l'a guidé dans les mystères de l'amour jusqu'au point où nous en sommes : après avoir contemplé les belles choses au cours de l'ascension continue (ἐφεξῆς) qui vient d'être décrite, parvenant maintenant au terme de l'initiation amoureuse, il apercevra brusquement (ἐξαίφνης) une beauté d'une nature admirable, celle-là même en vue de laquelle ont été institués tous les travaux précédents. Cette beauté est éternelle, n'est sujette ni à la génération, ni à la destruction, ni à l'accroissement, ni au décroissement. Elle n'est pas belle dans une de ses parties, laide dans une autre, belle maintenant et non à un autre moment, belle sous tel rapport et laide sous tel autre, belle ici, laide ailleurs. Elle ne lui apparaîtra pas non plus comme ayant rien de la beauté sensible et corporelle, ni de celle des discours ou des sciences, ni comme existant dans quelque autre chose ni de la terre ni du ciel. Mais elle est elle-même, en elle-même et par elle-même, dans l'unité et l'éternité de sa forme, et toutes les autres choses belles le sont en tant qu'elles participent de cette réalité transcendante[23]; mais cette participation a lieu de telle sorte que ni la génération, ni l'anéantissement de ces autres choses ne font éprouver à la réalité absolue ni augmentation, ni diminution, ni aucune modification quelle qu'elle soit. C'est seulement à ce moment, où il est permis à l'homme de contempler le Beau-en-soi, que la vie, si elle l'est jamais, mérite vraiment pour lui d'être vécue. Auprès de cette beauté, aucune autre beauté ne compte plus, ni surtout la beauté corporelle. L'homme à qui il serait donné de contempler ainsi le Beau lui-même, dans son indépendance, dans sa

sert de fondement à l'étymologie du mot ἔρως dans le *Phèdre* 238 C : ἡ... ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα... ἀγωγή, ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥωμῆς ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη.

23. Tel est toujours le sens de ἐκεῖνο. Cf. 210 E, 211 C, et 212 A où ce mot est rapproché de ἐκεῖσε. Il s'oppose à τὰ δέ, les choses d'ici-bas. Cf. *Phédon* 74 B; *Phèdre* 248 B fin, 250 A. Voir Ast *Lex.* 658, 7-14.

pureté, sans mélange, et non plus revêtu de la souillure des chairs ou des couleurs humaines et de tous ces vains charmes périssables, — de contempler, en un mot, la beauté divine elle-même, dans l'unité de sa forme, et avec l'œil pour lequel elle est visible, — qui pourrait enfin s'unir avec elle, celui-là ne vivrait certes pas d'une vie misérable. Seul il serait capable d'engendrer non des images de vertu, car ce n'est pas à une image qu'il touche, mais des vertus réelles, car c'est le réel même qu'il a atteint. Enfin, c'est àcelui qui engendre la véritable vertu et qui la nourrit, qu'il appartient d'être ami des dieux, et, s'il y a un homme au monde qui doive posséder l'immortalité, certes c'est bien celui-là. (210 D-212 A).

III. — *Phèdre.*

§ **32.** — On sait dans quelles circonstances Socrate est amené, dans le *Phèdre*, à parler sur l'Amour. Phèdre vient de lui donner lecture d'un discours dans lequel Lysias s'est proposé de prouver qu'il vaut mieux accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas qu'à celui qui est amoureux. Mais, comme Socrate n'a point partagé l'admiration de Phèdre, et qu'il s'est même vanté d'être capable de faire, sur le même sujet, un discours qui ne serait pas inférieur à celui de Lysias, Phèdre le presse de s'exécuter et Socrate finit par céder à ses instances.

§ **33.** — *Premier discours de Socrate.* — Le thème est, suivant les conventions, celui-là même que Lysias avait choisi. (*Préambule*) Mais, en toute question, il est, dit Socrate, une obligation primordiale pour ceux qui veulent en discuter sagement; c'est de savoir quel est l'objet sur quoi l'on discute; autrement on se trompera nécessairement du tout au tout. La plupart des hommes ne s'aperçoivent pas qu'ils ignorent l'essence de chaque chose. Donc, tout comme s'ils savaient, ils négligent de se mettre d'accord avec leurs interlocuteurs et ainsi, par la suite, ils paient la peine natu-

relle de leur maladresse, car ils ne s'entendent ni avec eux-mêmes, ni les uns avec les autres (c'est la faute commise par Lysias, 231 D). On commencera donc par convenir d'une définition de l'Amour : quel est-il? quelle est sa fonction? et, après avoir posé cette définition, on n'en détournera pas les regards; on s'y reportera sans cesse dans la discussion qui va être entreprise sur la question de savoir si l'Amour est utile ou nuisible. (237 B-D; cf. 238 DE et 263 D-264 A. Comp. *Banq.* 198 DE, 199 C, 201 E).

§ **34**. — 1) Que l'Amour soit un désir, c'est ce qui est évident pour tout le monde, et que, d'autre part, on puisse, sans aimer, avoir le désir des belles choses, c'est ce que nous savons aussi. A quel signe distinguerons-nous donc celui qui aime de celui qui n'aime pas? Il faut maintenant réfléchir que, en chacun de nous, il y a deux sortes de principes directeurs et conducteurs; nous les suivons où ils nous conduisent : l'un est inné, instinctif, c'est le désir des plaisirs; l'autre est acquis, c'est un jugement, accompagné de tendance vers ce qui est jugé le meilleur[24]. En nous, ces deux principes tantôt sont d'accord, tantôt sont en lutte, et, dans ce cas, c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui l'emporte. Quand c'est le jugement qui nous conduit d'une façon raisonnable jusqu'au meilleur et qu'il triomphe, ce triomphe s'appelle tempérance (σωφροσύνη). Si, au contraire, c'est le désir qui nous entraîne d'une façon déraisonnable jusqu'aux plaisirs et obtient en nous la suprématie sur la conception du meilleur, cette suprématie est appelée intempérance (ὕβρις). Mais l'intempérance a plusieurs formes et noms : désir intempérant de la nourriture, ou gloutonnerie, désir intempérant de la boisson, ou ivrognerie. Or, quand le désir déraisonnable, triomphant du jugement qui nous conduit vers ce qui est droit, s'est porté vers les plaisirs que procure la beauté et, par tous les désirs apparentés à celui-ci, vers la beauté des corps, alors, puissamment fortifié par le triomphe de son impul-

24. Il faut, avec STALLBAUM, mettre une virgule après ἐπίκτητος. ἡ μὲν ⟨sc. ἰδέα⟩ ἔμφυτος οὖσα... ἡ δὲ ἐπίκτητος.

sion, il tire son nom de cette force même et on l'appelle amour. (237 D-238 C; *n.* 22)[25].

§ 35. — 2) Après avoir dit quel est l'objet de la discussion et l'avoir défini, voyons maintenant, sans perdre de vue cette définition, quels avantages ou quels inconvénients peuvent résulter, pour l'aimé, de ses complaisances à l'égard de celui qui aime ou n'aime pas. La composition du discours est, dans cette partie comme dans les autres, parfaitement nette. Chaque articulation en est bien marquée et le plan en est rappelé vers la fin (241 C) avec une grande clarté, en suivant l'ordre inverse des subdivisions. — Celui que domine le désir, et qui est l'esclave du plaisir, cherchera sans cesse, à rabaisser moralement son ami, par crainte de lui paraître inférieur; il éloignera de lui tout ce qui pourrait le rendre meilleur et, en particulier, la philosophie. De même, en ce qui concerne le corps de son bien-aimé, il le préfère délicat et efféminé. Si nous considérons maintenant l'influence de l'amant sur la condition et la fortune de l'aimé, nous voyons qu'il le souhaite aussi dépourvu que possible de toute amitié qui pourrait le détourner de leur amour, ou de tout bien qui pourrait l'en rendre indépendant. En outre, le commerce d'un amant est nuisible sans qu'aucun agrément en compense les effets, car, dans les relations de chaque jour, il est mal commode et insupportable. Enfin, lorsque sa passion se sera éteinte, il se montrera sans foi, et, maintenant que la raison et la tempérance dominent en lui au lieu de l'amour et du délire, c'est un autre homme, il a oublié tout ce que la passion lui avait fait promettre. Il vaut donc mieux, en résumé, écouter celui qui n'aime pas; car l'affection d'un

25. Dans l'analyse du *Phèdre*, j'ai cru nécessaire, en certaines parties, de suivre le texte de très près. Le *Phèdre*, dans ses expositions sur l'Amour, est, en apparence du moins, un dialogue oratoire, poétique, librement fantaisiste. On s'est trop souvent laissé prendre à ces dehors et on n'a pas étudié les expositions dont il s'agit avec le sérieux qu'elles méritent. Il m'a paru qu'on devait, tout au contraire, faire effort pour respecter aussi exactement que possible la forme et le développement de la pensée de Platon.

amant n'est pas une amitié bienveillante, mais une sorte d'appétit matériel qui cherche à s'assouvir. L'amant aime son bien-aimé comme les loups aiment les agneaux. (239 D-241 D)

§ 36. — Ce discours, pense Phèdre, appelle une seconde partie, l'éloge d'un homme sans amour. Mais Socrate se défend ironiquement de vouloir l'entreprendre. Car, si dans le blâme il est déjà monté au ton du dithyrambe, que serait-ce dans l'éloge? Socrate veut s'en aller et résiste aux instances de Phèdre qui cherche à prolonger l'entretien, quand, tout à coup, il sent ce signal divin qui l'avertit d'ordinaire et le retient au moment où il va prendre quelque résolution : il a cru entendre une voix qui lui défendait de partir avant d'avoir expié l'impiété qu'il a commise. Or son talent de devin lui permet de reconnaître en quoi consiste cette impiété : le discours de Lysias, et celui que Phèdre lui a fait prononcer à lui-même, sont impies; ils ont outragé l'Amour qui est fils d'Aphrodite et qui est dieu. Il s'agit donc pour lui d'offrir au dieu Amour une palinodie, en expiation de son premier discours.

§ 37. — *Deuxième discours de Socrate.* — I. Tout d'abord Socrate s'élève avec force contre cette fausse idée que l'amant passionné doit ne pas être préféré, parce qu'il est dans le délire (voir 231 CD dans le discours de Lysias; 237 D, 238 BCE, 241 BC dans le premier discours de Socrate; cf. aussi 236 AB). Il faudrait qu'il fût prouvé que le délire est un mal. Bien au contraire, les plus grands biens nous arrivent par un délire inspiré des dieux. Il y en a plusieurs formes : 1° le délire des prophétesses; incapables de faire, quand elles sont dans leur bon sens, le moindre bien aux hommes, elles leur ont rendu, quand elles sont remplies de l'inspiration céleste, les plus grands services en leur prédisant l'avenir. Le mot μαντική, qui signifie « divination », n'est au reste qu'une corruption maladroite de μανική, dérivé lui-même de μανία, « délire ». L'art prophétique l'emporte sur l'art augural, par lequel on s'efforce de substituer le raisonnement à l'inspiration, autant que le délire qui vient des dieux l'em-

porte sur la sagesse des hommes. — 2° D'autres fois le délire inspiré des dieux a fait trouver des pratiques religieuses propres à obtenir dans de grands fléaux la miséricorde céleste. — 3° Une autre espèce de possession et de délire constitue l'inspiration poétique, que l'art raisonnable et sage ne saurait remplacer. — 4° Enfin il faut considérer le délire amoureux lui-même comme étant aussi un don divin. Mais, au moment d'en parler, Socrate s'interrompt pour exposer sur l'âme certaines idées nécessaires à son dessein et il ne reviendra que plus tard (249 D, début du ch. 30) sur le délire amoureux. (244 A-245 C; comp. *Banq.* 202 D-203 A)

§ **38**. — II. Socrate va donc étudier la nature de l'âme divine et humaine, en déterminer les propriétés et les fonctions (πάθη τε καὶ ἔργα).

1) Le point de départ de la démonstration sera ce principe : toute âme est immortelle. — A) Socrate prouve tout d'abord que ce qui se meut soi-même est immortel. a) Ce qui est perpétuellement en mouvement est en effet immortel. Or, ce qui, donnant le mouvement à autre chose, est en même temps mû par autre chose cesse de vivre dès qu'il cesse de se mouvoir. Seul à la vérité ce qui se meut soi-même ne cesse jamais d'être mû, ne pouvant se dépouiller de sa propre essence, et il est pour tout ce qui se meut la source et le principe du mouvement. — b) Or un principe est inengendré. Car tout ce qui est engendré est engendré nécessairement à partir d'un principe; mais il est nécessaire aussi que le principe ne soit pas engendré; car vouloir que le principe naisse d'une autre chose, ce serait vouloir le faire naître de quelque chose qui n'est pas principe [, puisque c'est lui qui est le principe; hypothèse absurde]. — c) Mais, puisque le principe est inengendré, il est aussi impérissable. Car, à supposer disparue l'essence du principe, d'une part il n'y aurait rien de quoi le principe lui-même puisse jamais naître par la suite et rien d'autre ne pourrait non plus naître de cette essence [, qui ne serait plus l'essence d'un principe], s'il est vrai, du moins, que tout doit naître d'un principe. — Ainsi, en résumé, il n'est possible, ni que le principe soit en-

gendré, ni qu'il soit détruit. Autrement le monde entier et toute la génération s'arrêteraient en même temps et il n'y aurait plus rien à partir de quoi ils pourraient reprendre leur mouvement et le cours de leur devenir. — B) Maintenant qu'il est prouvé que ce qui se meut soi-même est immortel, nul n'hésitera non plus à affirmer que l'essence et la notion de l'âme sont d'être une chose qui se meut elle-même. Tout corps qui reçoit son mouvement du dehors est en effet sans âme ; tout corps, au contraire, qui trouve en lui-même le principe interne de son mouvement, possède une âme, en tant que la nature de l'âme est telle qu'on vient de le dire. Si donc il est vrai que ce qui se meut soi-même n'est rien d'autre que l'âme, il est nécessaire de conclure, en définitive, que l'âme est quelque chose d'inengendré et d'immortel. (245 C-246 A)

§ **39**. — III. On peut maintenant parler de l'idée (ἰδέα) même de l'âme. Faute de posséder une science divine et de pouvoir donner à la pensée les longs développements qui conviendraient, on ne pourra dire ce qu'elle est; on devra se contenter de dire à quoi elle ressemble, procédé plus humble, mais compatible, sur la présente question, avec notre science humaine. (246 A)

§ **40**. — 1) On dira donc que l'âme doit être comparée aux forces naturellement unies d'un attelage ailé et de son cocher. Pour les âmes des dieux, les chevaux et les cochers sont tous bons et formés de bons éléments. La constitution des autres âmes est au contraire mélangée. C'est ainsi que, chez nous autres hommes, tout d'abord le conducteur est cocher d'un attelage apparié[26] et que, en outre, des chevaux qui composent cet attelage, l'un est beau et bon et formé de

26. Il ne me semble pas que συνωρίς, employé ainsi sans détermination, puisse avoir ici le même sens que, plus haut, ζεῦγος. Le premier de ces mots paraît marquer, par lui-même, la différence du ζεῦγος humain et du ζεῦγος divin; il contient déjà l'idée d'une union entre des chevaux qui ne sont pas pareils, idée que développe la seconde phrase, en insistant sur ce point que l'un est bon, l'autre mauvais. A remarquer l'opposition de πρῶτον et de εἶτα.

parties qui sont elles-mêmes belles et bonnes; l'autre est formé de principes contraires et il est lui-même opposé par sa nature au précédent. Aussi chez nous la tâche du cocher est-elle difficile et pénible. (246 AB)

§ **41**. — 2) A présent donc il faut s'efforcer de dire d'où vient, dans le vivant, la distinction du mortel et de l'immortel. L'âme, prise dans son universalité, prend soin de l'ensemble de l'être inanimé et elle fait le tour du ciel tout entier, revêtant ici et là des formes diverses. Tant qu'elle est parfaite et conserve ses ailes, elle plane dans les régions supérieures et elle administre et règle l'univers entier. Mais, lorsqu'elle a perdu ses plumes, elle est entraînée au contraire, jusqu'à ce qu'elle se soit attachée à quelque chose de solide, en quoi elle s'établit désormais, s'appropriant un corps terrestre, lequel semble se mouvoir lui-même en raison de la puissance motrice qui appartient à l'âme. On donne le nom de vivant à cet ensemble d'une âme et d'un corps qui lui est joint, et il a reçu, en outre, la dénomination de mortel. Quant à l'immortel, on n'en saurait expliquer la dénomination par aucune définition raisonnée (comp. *Banq.* 208 B); mais, puisque nous sommes incapables de le voir ou même de le concevoir d'une façon suffisante, nous imaginons le dieu comme un vivant immortel, ayant une âme, ayant aussi un corps, mais unis par nature de toute éternité. (246 B-D)

§ **42**. — IV. Considérons maintenant quelle est la cause de la chute de l'âme, quand elle a perdu ses ailes.

1) La propriété naturelle des ailes est de faire que ce qui est pesant s'enlève, et de le conduire vers les régions supérieures où habite la race des dieux, et il n'y a rien, parmi tout ce qui est corporel, qui participe du divin à un aussi haut degré que les ailes[27]. Or le divin, c'est ce qui beau, sage, bon et possède toutes les qualités analogues. Aussi est-ce là

27. ψυχή, mis entre crochets par HERMANN, me paraît décidément devoir être rejeté. La conjecture de STALLBAUM : κεκοινώνηκε... τοῦ θείου ψυχῇ n'est pas nécessaire pour rendre intelligible la suite des idées.

ce qui nourrit et accroît par dessus tout les ailes de l'âme. Au contraire dans le laid, dans le mauvais et dans toutes les qualités opposées aux précédentes, il y a pour elles une cause de corruption et de ruine. (246 DE)

§ 43. — 2) Donc le chef suprême, Zeus, conduisant dans le ciel son attelage ailé, s'avance le premier ordonnant toutes choses et prenant soin de tout. A sa suite, vient l'armée des dieux et des démons, rangée en onze groupes; car Hestia, seule, reste dans la demeure des dieux[28]. Quant aux autres divinités, qui sont rangées dans ce nombre de douze, chacune, à son rang, conduit les évolutions de la troupe dont elle est le chef. A leur suite s'avance quiconque veut et peut les suivre, car l'envie est bannie du chœur des dieux. Or, lorsqu'ils se dirigent vers le festin auquel chacun d'eux doit prendre sa part, ils gagnent tout d'abord les régions, déjà

28. Ces âmes des dieux font immédiatement songer aux sphères célestes. Hestia, immobile dans le palais des dieux, c'est la Terre, immobile au centre du monde. Cependant le *Timée* (38 BC) et la *République* (X, 616 DE) ne reconnaissent, au delà, que huit cercles, ceux des sept planètes et un huitième, celui des étoiles fixes. Quels sont donc les trois autres mouvements dont il est, en outre, question dans le *Phèdre*? L'*Epinomis* (984 BC) parle de l'éther, de l'air et de l'eau comme existant au-dessous des corps ignés, qui sont les astres, et au-dessus de la terre. D'après une citation qu'on trouve dans JAMBLIQUE *vit. Pyth.* II, 108 Kiessl. et dans PHOTIUS Cod. 249, p. 439 Bekk. (ap. STALLBAUM *Phaedr.*², p. LXX), cette place intermédiaire appartiendrait au feu, à l'air et à l'eau. TH. H. MARTIN *Études sur le Timée* II p. 138-143 adopte la première opinion, STALLBAUM *loc. cit.*, la seconde. Il est inutile pour notre objet de nous attarder à discuter cette question. Peut-être MARTIN a-t-il raison de vouloir, d'après l'*Epinomis*, que ces trois dernières sphères soient celles que gouvernent les démons. Si cette hypothèse est exacte, ce ne serait pas, comme on l'a dit, le nombre traditionnel des grands dieux qui aurait déterminé Platon à compter douze groupes dans l'armée céleste. Il me semble cependant, comme je chercherai à le montrer plus tard (§ 122 *s. fin.*, § 127 et § 128 *s. med.*), que c'est là peut-être comprendre d'une façon un peu étroite le rôle des démons dans la philosophie platonicienne. Enfin il convient de signaler une difficulté, relativement à la place que le *Phèdre* assigne à Zeus : ce dieu paraît représenter ici la sphère des fixes et non la planète qui porte son nom; cette planète ne vient en effet qu'au second rang, après Cronos.

escarpées, qui sont au-dessous du point culminant de la voûte du ciel. Les chars des immortels, qu'il est aisé de conduire sans qu'ils perdent leur équilibre, accomplissent facilement ce trajet. Les autres, au contraire, ne le font qu'avec peine; car celui des chevaux qui a en partage une mauvaise nature s'incline, il penche vers la terre et s'alourdit, à moins qu'il n'ait été auparavant bien dressé par son cocher. (246 E-247 B)

§ **44**. — 3) A) Ici se place la dernière des épreuves et des luttes que l'âme ait à soutenir. Car les âmes qu'on appelle immortelles, lorsqu'elles se trouvent parvenues contre le sommet de la voûte céleste, passent de l'autre côté et s'arrêtent sur le dos de cette voûte. Quand elles s'y sont établies, leur révolution les emporte et elles contemplent les choses qui sont en dehors du ciel. (247 BC)

§ **45**. — B) Le lieu qui est au-dessus du ciel, aucun de nos poètes d'ici-bas ne l'a jamais chanté et aucun ne le chantera jamais comme il convient. Voici pourtant ce qui en est, car il faut oser dire la vérité, surtout quand on parle sur la vérité. La réalité (οὐσία[29]) sans couleur, sans forme, intangible, qui existe réellement, qui ne peut être contemplée que par le conducteur de l'âme, par l'intellect (comp. *Banq*. 210 E-211 B, E; 212 A), et autour de laquelle réside la science véritable, occupe ce lieu. C'est pourquoi la pensée des dieux qui se nourrit, sans autre mélange, d'intelligence et de science[30], — et de même celle de toute âme qui prétendrait recevoir ce qui lui convient, — en apercevant, après un temps, l'Être [dont elle s'était éloignée], se réjouit à ce spectacle et elle se nourrit alors de la contemplation du vrai; elle y trouve ses

29. Raeder, p. 253, remarque, avec raison que, dans tout ce morceau, les mots ἰδέα et εἶδος ne sont pas prononcés.

30. Il n'est pas très important de savoir s'il faut lire ἀκήρατος, comme l'exige Stallbaum, ou bien ἀκηράτῳ, avec Hermann; au fond, le sens général ne peut être très différent. Mais on acceptera difficilement la leçon στρεφομένη, défendue par Stallbaum : la construction de ce mot avec le datif serait étrange et la traduction proposée « *propter mentem et scientiam sese vertens* » paraît inadmissible.

délices jusqu'au moment où sa révolution la ramène, suivant un cercle, à son point de départ. Dans ce trajet circulaire elle porte ses regards sur la Justice en soi, sur la Tempérance (σωφροσύνη), sur la Science, non pas celle à laquelle se lie le devenir, ni celle qui change avec les différentes choses auxquelles nous attribuons à présent le nom d'êtres (comp., *Banq.* 208 A et 211 A, la description de la beauté absolue), mais la Science dont l'objet est ce qui est Être essentiellement. Après avoir contemplé de même toutes les autres réalités absolues, après en avoir fait son régal, elle plonge de nouveau dans l'intérieur du ciel et elle revient dans sa demeure. Lorsqu'elle y est arrivée, le cocher, ayant placé ses chevaux contre la mangeoire, répand devant eux l'ambroisie et leur verse le nectar. (247 C-E)

§ **46**. — C) Telle est du moins la vie des dieux. Parmi les autres âmes, celle qui suit le mieux les dieux et qui leur ressemble le plus élève la tête de son cocher vers la région extérieure du ciel et elle accomplit avec eux leur révolution, troublée pourtant par ses chevaux, et ayant peine à porter ses regards sur les réalités. En voici une qui tantôt s'élève, tantôt s'enfonce; ses chevaux emportés ne lui obéissent pas, et, si elle aperçoit certaines essences, il en est d'autres qu'elle ne voit pas. Quant aux autres âmes, désirant ardemment parvenir aux régions supérieures, elles suivent, elles aussi; mais elles sont impuissantes à ne pas se laisser submerger dans le mouvement qui les emporte toutes ensemble. Elles se foulent aux pieds, se jettent les unes sur les autres. C'est un tumulte, une lutte, un effort désespéré. C'est là que, par la maladresse des cochers, beaucoup d'âmes sont estropiées, que beaucoup ont nombre de plumes froissées, et toutes, saisies d'une immense douleur, elles renoncent à la contemplation de l'Être, elles s'en éloignent et, quand elles se sont éloignées, elles n'ont plus pour nourriture que l'opinion. Quant à la cause de l'empressement qu'elles mettent à découvrir en quel endroit se trouve la plaine de la Vérité, c'est que la pâture qui convient à la partie la meilleure de l'âme se tire de cette sublime prairie (ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος, cf.

n. 23) et que la substance des ailes auxquelles l'âme doit sa légèreté, ne trouve que là son aliment. (247 E-248 C)

§ **47**. — V. 1) C'est une loi d'Adrastée[31] que toute âme qui, en compagnie des âmes divines, a porté ses regards sur une des réalités véritables ne connaisse pas la douleur jusqu'au moment d'un nouveau voyage et que, si éternellement elle réalise une telle contemplation, éternellement elle soit exempte de souffrance (comp. *Banq.* 211 D-212 A). Mais, quand l'âme, ayant été incapable de suivre les dieux, n'a pas vu le réel, c'est-à-dire quand, par malheur, s'étant nourrie et même gorgée d'oubli et de méchanceté, elle s'est appesantie, et que, ainsi appesantie, ayant perdu ses ailes, elle est tombée sur la terre, alors cette loi défend que, dans la première génération, l'âme dont il s'agit porte la vie dans aucun organisme de bête. (248 CD)

§ **48**. — 2) Mais [il ne suffit pas de ces indications générales; il faut encore montrer quelle hiérarchie, après la chute, subsiste entre les âmes.] En vertu de la loi, celle qui a vu le plus grand nombre de réalités donne naissance à un homme qui aimera la Sagesse ou la Beauté, ou qui aura le culte des Muses et de l'Amour. Celle qui vient après animera un roi respectueux des lois, ou guerrier et puissant; la troisième, un politique ou bien un administrateur, ou un homme d'affaires; la quatrième, un homme qui se dépense aux exercices du gymnase, ou qui doit se consacrer à la guérison des corps; la cinquième doit obtenir la vie d'un devin ou d'un initiateur; à la sixième conviendra l'existence du poète ou de quelque autre de ceux dont l'art est une imitation; à la septième, un artisan ou un laboureur; à la huitième, un sophiste ou un flatteur du peuple; à la neuvième, un tyran. (248 DE)

§ **49**. — 3) Dans tous ces états, quiconque a vécu selon la

31. Ici commence un nouveau développement. Le sujet du précédent est épuisé : nous savons maintenant en effet pour quelle cause les âmes mortelles ont perdu leurs ailes et quelle est la raison de leur chute. Il s'agit désormais d'apprendre *ce qui en advient*. La virgule placée par STALLBAUM devant θεσμός τε, ou même le point en haut de HERMANN semblent donc marquer insuffisamment cette division du discours.

justice participe à un sort meilleur, à une pire destinée s'il a vécu dans l'injustice. Aucune âme ne revient en effet au point d'où elle est partie avant dix mille années; car elle ne recouvre pas ses ailes avant ce temps, à moins pourtant qu'elle n'ait professé pour la sagesse un culte sincère ou aimé les jeunes-gens d'un amour philosophique (comp. *Banq.* 203 D-204 B). Une telle âme, au contraire, à la troisième période de mille ans, si elle a choisi trois fois de suite le même genre de vie, recouvre ses ailes et ainsi, après trois mille années, peut revenir à son séjour primitif. — Quant aux autres, après avoir achevé leur première existence, elles sont l'objet d'un jugement. Après qu'elles ont été jugées, les unes s'en vont vers les lieux de punition situés sous la terre et y subissent l'arrêt prononcé. D'autres, en vertu de l'arrêt, sont enlevées vers un certain endroit du ciel et continuent d'y vivre comme elles l'ont mérité par la façon dont elles ont accompli leur existence humaine. Au bout de mille ans, les unes et les autres reviennent pour la répartition (κλήρωσις) et pour le choix d'une nouvelle existence, et chacune choisit celle qu'elle préfère. A ce moment une âme humaine peut aller donner la vie à une bête, et, au sortir de la bête, revenir dans un homme, pourvu qu'elle ait été homme auparavant. Car il n'est pas possible que l'âme qui n'a jamais vu la Vérité parvienne à la forme humaine. (248 E-249 B)

§ **50**. — VII. 1) Il convient en effet que la connaissance se fasse selon ce qu'on appelle idée (εἶδος), c'est-à-dire qu'elle soit capable de saisir dans l'unité de la pensée ce qui se dégage de la multiplicité des sensations. Or cette façon de connaître est une réminiscence de ces réalités supérieures que notre âme a vues lorsqu'elle accompagnait la divinité dans ses évolutions et que, regardant de haut ce que nous nommons à présent des êtres, elle levait la tête vers la réalité absolue. (249 BC)

§ **51**. — 2) C'est pourquoi il est juste que, seule, la pensée du philosophe prenne des ailes[32]; car elle s'attache toujours

32. πτεροῦται signifie exactement « ait des ailes ». Mais l'âme même du

par le souvenir, autant qu'elle le peut, à ces réalités supérieures au voisinage même desquelles ce qui est dieu doit sa divinité. Or c'est en faisant un bon usage de telles réminiscences qu'un homme, qui reçoit ainsi continuellement l'initiation parfaite, devient seul réellement parfait (comp. *Banq.* 212 A). Il s'éloigne des préoccupations humaines et ne s'attache qu'à ce qui est divin. La multitude le rappelle à la raison et l'avertit qu'il s'égare. Mais il est inspiré et la multitude ne s'en aperçoit pas. (249 CD; avec la fin comp. *Banq.* 202 E-203 A)

§ **52**. — 3) C'est donc là qu'aboutit tout ce discours sur la quatrième espèce de délire. Il prouve que, grâce à cette sorte de délire, celui qui voit ici-bas la beauté, ayant alors la réminiscence de la Beauté véritable, prend des ailes et, les sentant battre, brûle de s'envoler; que cependant il ne le peut et, pareil à l'oiseau, lève vers le ciel ses regards, négligeant les choses de la terre; que, pour cette raison, on le prend pour un insensé; que c'est donc bien, de toutes les formes de l'enthousiasme, la meilleure dans ses effets aussi bien que dans ses principes, pour celui qui la possède comme pour celui à qui elle se communique et enfin que, participant à ce délire, [dont le Beau est le principe], celui qui aime reçoit le nom d'amant des belles choses. (249 DE)

§ **53**. — 4) En effet, comme on l'a vu, toute âme d'homme, en vertu de sa nature, a contemplé les réalités vraies; autrement cette âme ne serait pas passée dans un tel vivant. Mais il n'est pas également facile à toutes les âmes d'obtenir, à l'occasion des choses d'ici-bas, une réminiscence des réalités supérieures, ni à celles qui n'ont fait alors qu'entrevoir rapidement les choses de ce monde supérieur, ni enfin à celles qui, au moment de leur chute ici-bas, ont eu le malheur de se laisser entraîner à l'injustice par certaines fréquentations et

philosophe ne peut *avoir* ici-bas ses ailes d'une façon constante : n'est-il pas dit, au contraire, que l'âme *recouvre* ses ailes, à la condition d'avoir choisi trois fois de suite la vie philosophique, après une épreuve de mille ans à chaque fois? voir *supra* 249 A : πτερωθεῖσαι... ἀπέρχονται et tout le développement.

ainsi d'oublier les choses sacrées qu'elles avaient vues. Il n'en reste donc qu'un petit nombre chez lesquelles persiste assez de mémoire : celles-ci, lorsqu'elles aperçoivent quelque image des choses du monde supérieur, sont frappées d'admiration ; elles ne se maîtrisent plus; ce qu'est l'émotion qui les trouble, elles l'ignorent parce qu'elles ne parviennent pas à la percevoir assez distinctement. C'est que la Justice, la Tempérance, et toutes les autres choses qui ont du prix pour des âmes n'ont pas conservé leur éclat céleste dans leurs images d'ici-bas. Mais, avec ces organes obscurs, c'est à peine si quelques-uns d'entre nous mis en présence des copies de ces choses reconnaissent la nature de ce dont elles sont des copies. Cependant la Beauté apparaissait dans toute sa splendeur, en ces jours où les âmes, en compagnie du chœur bienheureux, les nôtres à la suite de Zeus, d'autres à la suite d'un autre dieu[33], avaient la félicité de cette vision et de ce spectacle offerts à leurs regards, et, de toutes les initiations (cf. *supra* 249 C; comparer l'initiation du *Banq.* 209 E sq.), recevaient celle à laquelle il est juste d'attribuer le plus haut degré de félicité, l'initiation à un mystère auquel nous participions dans l'intégrité de notre être, avec l'ignorance des maux qui nous attendaient dans l'avenir, admis, tout au contraire, à contempler dans l'éclat d'une pure lumière ces apparitions parfaites, simples, calmes, bienheureuses, étant purs nous-mêmes, n'ayant pas encore la marque de ce tombeau que nous portons maintenant avec nous sous le nom de corps[34] et auquel nous sommes enchaînés comme l'huître à

33. Les « nôtres » me paraît devoir être entendu ironiquement, comme se rapportant à Socrate et à Phèdre. Il ne peut être question d'opposer par ces mots nos âmes d'hommes à d'autres âmes. En effet, Platon va nous dire que toutes les âmes dont il parle ici ont contemplé les réalités absolues. Or nous venons de voir (249 B et 249 E sq., début de ce §) que cette contemplation était propre aux âmes humaines. D'autre part, sans parler des passages 247 A, 248 AB, il nous sera dit très explicitement plus bas, 252 C-253 B, que les âmes humaines ont été réparties entre les diverses divinités.

34. 250 C : ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν περιφέροντες σῶμα ὀνομάζομεν. Le jeu de mots σῶμα, σῆμα est d'origine orphico-pythagoricienne. Cf. *Gorg.* 493 A,

sa coquille. (249 E-250 C; comp. la fin de ce développement avec *Banq.* 211 DE).

§ **54.** — VII. 1) La Beauté, nous l'avons dit, était au nombre de ces apparitions, elle resplendissait parmi elles, et, quand nous sommes arrivés ici-bas, nous l'avons saisie par le plus lumineux de nos sens, puisqu'elle possède elle-même le plus lumineux éclat. En recevant la vue, notre corps a reçu en effet le plus pénétrant des sens. Cependant elle ne nous fait pas voir la Sagesse (φρόνησις), car ce serait pour nous la source de prodigieuses amours, si l'image de la Sagesse venait d'une aussi vive lumière frapper nos regards, et ainsi pour tout ce qui, de même, est digne d'être aimé. A la Beauté seule appartient, au contraire, actuellement, ce privilège d'être ce qu'il y a de plus distinct comme ce qu'il y a de plus aimable. (250 CD)

§ **55.** — 2) L'homme qui n'a pas été récemment initié, ou qui s'est laissé corrompre, met du temps à passer du monde d'ici-bas à celui d'en haut et à s'approcher de la Beauté vraie, après qu'il a contemplé ici-bas les objets qui en reçoivent leur nom (comp. *Banq.* 209 E-210 A). Par conséquent, au lieu de diriger vers elle de respectueux regards, il s'abandonne à la volupté d'un amour bestial et il ne pense qu'à procréer des enfants; bien plus, emporté par la passion, il ne craint pas, il ne rougit pas de poursuivre une volupté contre nature. (250 D-251 A)

§ **56.** — 3) Quant à celui qui a été initié depuis peu et qui a beaucoup vu de ce qu'on voit au cours de l'initiation, lorsqu'il aperçoit un visage presque divin, image fidèle de la beauté, ou bien un corps bien fait[35], alors il frémit d'abord et il lui revient quelque chose des terreurs de l'initiation; puis il porte vers le bel objet des regards respectueux comme vers un dieu et, s'il ne craignait d'être taxé de véritable folie, il sacrifierait à son bien-aimé, comme à l'image d'un

Crat. 400 BC. Voir ZELLER I[4], 418[4] [tr. fr. I, 428, 1]; RIVAUD *Probl. du Dev.* n. 475.

35. τινα σώματος ἰδέαν, s. ent. θεοιδῆ, ..., κάλλος εὖ μεμιμημένην (voir STALLB. *ad loc.*), Sur le sens de ἰδέα, cf. supra *n.* 20.

dieu ou comme au dieu lui-même. Les émanations de la beauté pénètrent par les yeux dans l'âme, elles l'échauffent, raniment ainsi la vertu des ailes et fondent ce qui, fermant les pores, empêchait jusque-là par sa dureté les germes des ailes d'éclore et de pousser. Quand, au contraire, la beauté s'éloigne, les pores de l'âme se dessèchent et se ferment, et les ailes ne peuvent se développer : ce ne sont alors que furieux battements d'ailes, impatience douloureuse d'une âme en travail; mais c'est aussi la joie qu'elle trouve à se souvenir d'un bel objet. Elle ne recouvre le calme que lorsqu'elle se rapproche de son bien-aimé (cf. 255 CD; comp. *Banq.* 206 DE). La conclusion du développement est que l'Amour serait mieux nommé Ptéros que Eros, parce qu'il a des ailes. (251 A-252 C)

§ **57.** — VIII. 1) Si l'homme dont l'Amour s'est emparé est un des suivants de Zeus, il est capable de supporter avec plus de force le poids du dieu qui tire son nom de ses ailes (cf. le jeu de mots ἔρως, πτέρως). Quant à ceux qui ont été les fidèles d'Arès et qui ont accompli avec lui la révolution céleste, ceux-là, s'ils s'imaginent, lorsque l'amour les a pris, avoir été injustement traités par celui qu'ils aiment, ils deviennent alors sanguinaires et sont tout prêts à s'immoler eux-mêmes en sacrifice, ainsi que leur favori. Ainsi chacun de nous honore le dieu dans le chœur duquel il a figuré et, autant qu'il le peut, l'imite dans sa vie, aussi longtemps du moins qu'il a échappé à la corruption; c'est ainsi qu'il mène sa vie, durant sa première génération ici-bas, et telles sont ses façons de régler ses relations et de se comporter à l'égard de ceux qu'il aime, aussi bien qu'à l'égard de tous les autres hommes. (252 CD)

§ **58.** — 2) Chacun se choisit donc un amour de la beauté en raison de sa manière d'être. De cette beauté il fait son dieu, il en façonne pour lui-même une sorte d'image; il pare cette image en vue d'adorer ce dieu et de l'honorer en célébrant ses mystères. Ceux qui ont appartenu à Zeus veulent que l'âme de celui qu'ils aiment soit aussi une âme appartenant à Zeus. Ils examinent donc s'il est naturellement ami

le la sagesse et s'il est capable d'être chef; puis, lorsqu'ils ont trouvé celui qu'ils cherchaient et qu'ils lui ont donné leur amour, ils font tout pour qu'il soit tel qu'ils le souhaitent. S'ils n'ont jamais été occupés auparavant par de semblables soins, maintenant qu'ils s'y appliquent, ils apprennent auprès de qui ils peuvent trouver quelque chose à gagner et, de leur côté, ils vont de l'avant. Comme des chiens suivant une piste, ils s'efforcent de se découvrir en eux-mêmes la nature de leur dieu, ils y réussissent grâce aux efforts qu'ils sont contraints de faire pour regarder de son côté et, quand ils l'ont atteint par le souvenir, alors tout pleins d'enthousiasme, ils lui empruntent ses mœurs et ses occupations, autant du moins qu'il est possible à l'homme de participer à la divinité. Alors, comme tout cela leur semble venir de celui qu'ils aiment, ils l'en chérissent encore davantage, et, si c'est en Zeus qu'ils ont, pareils à des bacchantes, puisé leur inspiration, ils la répandent ensuite dans l'âme de celui qu'ils aiment et ils le rendent, autant qu'ils le peuvent, le plus semblable possible à leur dieu. Ceux qui ont fait partie de la suite de Héra cherchent une âme royale et, lorsqu'ils l'ont trouvée, ils se conduisent à son égard de la même manière. Quant à ceux qui ont été avec Apollon ou avec tel autre des dieux, ils marchent sur ses traces et cherchent pour eux un jeune-homme dont la nature soit pareille à celle du dieu; puis, quand ils ont mis la main dessus, alors, en imitant leur divin modèle, en persuadant à leur ami d'en faire autant, en réglant sa conduite, ils l'amènent à vivre de la vie de leur dieu et, dans la mesure où ils le peuvent, à en reproduire les traits, n'ayant d'ailleurs, à l'égard de leur favori, ni envie ni basse malveillance; mais ce qu'ils veulent au contraire, c'est que sa ressemblance avec eux-mêmes et avec le dieu qu'ils honorent, soit totale : c'est, en tout, l'objet de leurs plus grands efforts et la raison de leurs actions. Tel est donc le zèle de ceux qui aiment véritablement, telle est l'initiation à laquelle aboutit leur effort. L'ennoblissement et le bonheur qu'y trouve celui qui, en proie au délire inspiré par l'amour, éprouve des sentiments tendres, se communiquent

à leur tour à celui qui est l'objet de ces sentiments, à la condition du moins qu'il se laisse prendre (252 D-253 C; comparer *Banq.* 209 BC, 216 CD; cf. 203 DE)

§ 59. — IX. Or voici comment a lieu la conquête de celui qui s'est ainsi laissé prendre. — Socrate rappelle tout d'abord le mythe de l'âme tel qu'il l'a développé précédemment et il décrit les deux coursiers, si différents l'un de l'autre, qui sont attelés au char de l'âme humaine. (253 C-E)

§ 60. — 1) Or, dès que le cocher, apercevant l'amoureuse vision, sent s'échauffer l'âme tout entière, un chatouillement de plaisir et un désir l'aiguillonnent et le remplissent entièrement. Celui des chevaux qui obéit aux ordres du cocher, dominé, à ce moment comme toujours, par un sentiment de respect, se retient d'assaillir l'objet aimé. Mais l'autre ne connaît déjà plus ni l'aiguillon du cocher ni le fouet; il bondit avec violence, emporté dans sa course, causant mille ennuis à son compagnon de joug ainsi qu'au cocher, et il les force d'aller vers le favori et de songer aux joies de l'amour charnel. Tous deux commencent par résister, s'indignant d'être contraints à des actes dangereux et coupables; mais ils finissent, lorsque le mal n'a plus aucune limite, par se laisser entraîner eux-mêmes à la suite de l'autre; ils lui cèdent et promettent de faire ce qu'il exige. (253 E-254 B)

§ 61. — 2) Ils se sont donc approchés du bien-aimé; ils ont aperçu l'étincelante vision du favori. Or, au moment où le cocher l'a aperçue, son souvenir s'est reporté vers la réalité du Beau, et de nouveau il a vu la Beauté se dressant, avec la Tempérance (σωφροσύνη), sur ses pures assises. Il l'a vue par le souvenir, et, plein d'effroi et de respect, il est tombé à la renverse. En même temps il a été forcé de ramener à lui les rênes avec tant de force que les deux chevaux se sont renversés sur leur croupe, l'un de bon gré, car il ne résiste pas, mais l'autre avec fureur et absolument malgré lui. (254 BC)

§ 62. — 3) Tandis qu'ils reculent et s'éloignent, le premier inonde l'âme tout entière d'une sueur de honte et d'ef-

froi ; quant au second, se remettant de la douleur que lui ont causée la pression du frein et sa chute elle-même, à peine a-t-il repris haleine qu'il gourmande avec colère le cocher et son compagnon de joug et les couvre d'injures, leur reprochant d'avoir, par leur lâcheté et leur manque de hardiesse, abandonné leur poste et trahi leurs promesses (ὁμολογία, cf. B : ὁμολογήσαντε ποιήσειν τὸ κελευόμενον). De nouveau, bien qu'ils refusent encore d'avancer, il les y force. C'est avec peine qu'il leur cède, quand ils demandent qu'on remette à plus tard. Puis, quand arrive le temps qui a été convenu, s'ils font mine de ne plus se souvenir, il réveille leur mémoire, il leur fait violence, il hennit, les entraîne et les force de s'approcher encore du favori, en recommençant à leur tenir les mêmes propos (cf. 254 A : ἀναγκάζει ἰέναι τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνείαν ποιεῖσθαι τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος)... Cette tentative du coursier indocile, plus audacieuse même que la première, aura pourtant peut-être à nouveau le même résultat. Le cocher éprouve, avec plus de force encore qu'auparavant, la même impression de terreur; il tire, avec plus de violence encore, sur la bouche du cheval rebelle; il le fait souffrir. Lorsque, après avoir subi plusieurs fois le même traitement, le méchant a renoncé à sa fureur, enfin humilié, il obéit à la pensée du cocher et, quand il aperçoit le bel objet, il meurt de frayeur. Voilà donc à quelles conditions l'âme d'un amant suit avec respect et vénération celui à qui elle a donné sa faveur. (254 C-E)

§ **63**. — 4) Supposons donc que le jeune homme, à force de recevoir, à la façon d'un dieu, les adorations de son amant, finisse par l'admettre dans sa familiarité. Après qu'il l'a accueilli et qu'il a accepté son entretien et sa société, la tendresse de l'amant, grâce à ce rapprochement, trouble l'aimé. Celui-ci s'en aperçoit maintenant : ce que tous les autres amis et tous les parents peuvent donner d'affection n'est rien auprès de ce qu'apporte un amant inspiré. Après quelque temps de cette vie, lorsqu'il a joui de son intimité en l'approchant dans les gymnases et dans les autres réunions, alors le désir passionné (ἵμερος), pareil à un flot dont

l'aimé est la source, se porte en abondance vers l'amant; une partie pénètre en lui et, lorsqu'il en est complètement rempli, le reste s'écoule au dehors. Puis, semblable à un souffle ou à un écho qui, renvoyé par des surfaces lisses et dures, rebondit jusqu'à l'endroit d'où il était parti, le flot de la beauté revient vers le bel objet, en passant par ses yeux, ce qui est le chemin naturel pour aller jusqu'à l'âme. Quand il y est parvenu, il lui rend ses ailes auxquelles il donne l'essor, en baignant les conduits par où celles-ci peuvent sortir. Ainsi, à son tour, l'âme de l'aimé est remplie d'amour. Encore incertain sur l'objet, sur la cause, sur la nature même de l'affection qu'il ressent et qu'il croit être, non de l'amour, mais de l'amitié, il ne s'aperçoit pas que, dans son amant, c'est lui-même qu'il voit comme en un miroir. Il ne tarde pas à céder à l'amant, et ainsi s'achève cette conquête dont Socrate a annoncé plus haut qu'il allait analyser les moments successifs. (255 A-256 A)

§ **64**. — 5) Toutefois cette chute de l'aimé est surtout l'œuvre du mauvais coursier; elle ne se fait pas sans que l'autre coursier et le cocher résistent au nom de la pudeur et de la raison. Si les éléments les meilleurs de l'âme[36] triomphent et conduisent les amants vers une vie bien ordonnée et vers l'amour de la sagesse (φιλοσοφίαν), c'est dans la félicité et dans l'union des âmes qu'ils passent leur vie ici-bas, sachant se posséder eux-mêmes et régler sagement leur conduite, car ils ont asservi cette partie de l'âme par laquelle la perversion se fût produite en eux et affranchi au contraire celle qui est le principe de sa vertu (comp. *Banq*. 218 D-219 B, CD). Puis, quand ils ont achevé leur vie, ayant repris leurs ailes et retrouvé leur légèreté, ils ont remporté la victoire dans un de ces trois combats (cf. 249 A) qu'on peut appeler véritablement olympiques, et acquis un bien en comparaison duquel il n'en est pas de plus grand que puissent nous procurer ni l'humaine sagesse, ni le divin délire. (256 AB)

36. Tel me paraît être le sens de διάνοια. Cf. 256 C : οὐ πάσῃ ... τῇ διανοίᾳ, signifiant l'âme tout entière.

§ **65**. — 6) Si cependant le genre de vie qu'ils adoptent est moins noble, et non philosophique, sans manquer pourtant de généreuse ardeur, un jour viendra bientôt où, dans leurs ivresses ou par quelque négligence d'une autre sorte, ils abandonneront aux coursiers indomptés leurs deux âmes mal gardées, et, se laissant conduire vers un même but, feront un choix qui, aux regards de la multitude, est celui de la plus grande félicité qu'il soit possible de choisir. Ils réalisent leur choix; puis, quand ils l'ont réalisé, dans la suite ils y reviennent encore, mais seulement à de rares intervalles, parce qu'ainsi ils font quelque chose qui n'a pas été décidé par l'âme tout entière (οὐ πάσῃ ... διανοίᾳ). Entre eux deux c'est bien encore de l'amitié, mais leur amitié mutuelle est moins forte que celle des premiers. Dans l'amour comme hors de l'amour, ils continuent de vivre ensemble, pensant qu'ils se sont donné l'un à l'autre les gages les plus sérieux et les plus probants, et qu'il ne serait pas juste de briser de tels liens pour en venir à la haine. A la fin de la vie, leurs âmes sortent de leurs corps, sans ailes à la vérité, mais ayant fait du moins un premier effort pour les reprendre. Ainsi, au terme du combat, ce n'est pas une méprisable couronne que leur vaut leur amoureux délire; car ce n'est plus vers les ténèbres, ni vers un voyage souterrain que la Loi fait aller ceux qui ont déjà commencé le voyage céleste. Mais elle veut que, continuant de vivre dans la joie, ils aient le bonheur de rester les compagnons l'un de l'autre, et, à cause de leur amour, de recevoir en même temps leurs ailes le jour où ils devront les recevoir. (256 B-E)

§ **66**. — X. Tels sont les immenses bienfaits, bienfaits vraiment divins, que procure l'amitié d'un amant. Mais la familiarité d'un homme sans amour, tempérée par le mélange d'une sagesse mortelle, dispensatrice de présents mortels et parcimonieux, engendre seulement dans l'âme aimée une servilité, que le vulgaire loue comme une vertu, et qui la fera rouler privée de raison, pendant neuf mille ans, autour de la terre, et sous la terre. (256 E-257 A)

§ **67**. — *Remarques ultérieures sur l'Amour*. — Plus tard,

après avoir déterminé les conditions auxquelles doit satisfaire la rhétorique philosophique, Socrate montre que discours de Lysias manque des qualités essentielles de tout discours, car rien n'y a sa place nécessaire et il est plein de confusion. Un discours, au contraire, à la façon d'un organisme vivant, doit avoir un corps qui lui appartienne en propre, ne pas être sans tête ou sans pieds, mais avoir un milieu et des extrémités, qui se conviennent entre eux et qui soient faits pour l'ensemble (264 C). Cependant, comme Phèdre est mécontent d'entendre malmener ainsi un morceau dont il faisait si grand cas, Socrate va prendre pour exemples de sa méthode de composition littéraire les deux discours qu'il a lui-même prononcés. Ce sera pour nous l'occasion de retracer, en les dégageant avec une précision plus grande, les lignes essentielles de la théorie de l'Amour et de mettre en lumière un élément capital de notre dialogue.

§ **68**. — Les deux discours de Socrate étaient opposés l'un à l'autre. Ils disaient, l'un, que l'on doit avoir des complaisances pour l'homme qui aime, l'autre qu'on doit en avoir pour celui qui n'aime pas. D'autre part, l'Amour est un délire. Or il y a deux espèces de délire : l'un est déterminé par les maladies de notre nature humaine; l'autre vient des dieux, qui modifient les lois accoutumées de notre nature. Dans ce délire divin, nous avons distingué quatre parties, rapportées à quatre dieux, attribuant le délire divinatoire à l'inspiration d'Apollon, le délire des initiés à celle de Dionysos, celui des poètes à l'inspiration des Muses, le quatrième enfin à celle d'Aphrodite et de l'Amour, et nous avons dit que le délire amoureux était le meilleur. « Puis, constituant, je ne sais comment, une image de la passion amoureuse, tantôt mettant peut-être la main sur la vérité, parfois sans doute entraînés d'un autre côté, assemblant ainsi un discours qui n'est pas tout à fait sans vraisemblance, nous avons, en nous jouant, avec mesure et dignité, adressé un hymne mythique à l'Amour, ton maître et le mien, ô Phèdre, le protecteur des beaux enfants. » (265 A-C)

§ **69**. — Voyons donc, d'après cet exemple, comment on

ut, dans un discours, passer du blâme à l'éloge : l'objet du emier discours de Socrate fut en effet de prouver que le lire est une maladie, celui du second de montrer qu'il est ne inspiration divine. Il me semble pourtant, ajoute-t-il, r'il n'y avait là véritablement, en tout le reste, qu'un jeu ont nous nous sommes amusés[37]. Mais, pour ces deux pro- dés, dont les circonstances[38] nous ont amenés à parler, il ne paraît, au contraire, que, si on pouvait en saisir métho- iquement le rôle, on ne s'en trouverait pas mal. Quels sont

37. Le sens est sans doute que le sujet, qui a donné lieu à la remarque ur la possibilité de passer du blâme à l'éloge, n'importe pas *en lui-même* qu'un autre sujet aurait pu tout aussi bien servir d'exemple à l'appli- ation de la méthode dialectique (cf. 262 CD). L'essentiel, c'est en effet e dégager cette méthode; mais Platon ne peut vouloir dire que toute sa héorie de l'Amour n'est qu'un badinage et il serait absurde de se fonder ur le texte en question pour se refuser à la prendre au sérieux (cf. . SCHMELZER *Commentar zur Plato's Phaedrus* p. 24). Toutefois il ne faut as perdre de vue ce que BONITZ a si bien mis en lumière dans l'une de es *Platonische Studien* (*zur Erklärung des Dialogs Phädros*), que l'objet ropre du *Phèdre*, c'est la conception philosophique de l'art oratoire.

38. ἐκ τύχης. Peut-être parce que le mot ἀνδρικῶς a amené Socrate à enser à μανικῶς, puis à reparler de la μανία (265 A) ; ou bien parce que e mauvais discours de Lysias fut l'occasion accidentelle d'une discussion ur l'Amour; d'autre part, on peut rappeler aussi que Phèdre a dit 227 C) que l'objet du discours de Lysias fut l'Amour : οὐκ οἶδ' ὅντινα ρόπον (cf. aussi 262 D). — STALLBAUM voyait dans les mots : τούτων δέ ινων ... ῥηθέντων δυοῖν εἰδοῖν un renvoi à 265 A : ἐναντίω που ἤστην [sc. τὼ ώγω] et, en conséquence, il traduit ici εἰδοῖν par *Reden*. — Mais il semble peu naturel de rapporter aux deux discours les mots qui viennent ensuite : αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνῃ λαβεῖν : n'étaient-ils pas, sous ce rapport, assez explicites l'un et l'autre? De plus, l'hypothèse de STALLBAUM me paraît inacceptable, parce que les deux discours de Socrate ne correspondent pas du tout aux deux εἴδη dont il est ici question et que, dans l'un et dans l'autre, il y a définition et division. Dans le second, la définition générale de l'amour comme étant un délire est supposée 244 A. Dans le premier, la méthode de division est appliquée à la subdivision du désir, puis aux subdivisions du désir irrationnel (237 B-238 C). Au reste εἶδος a parfois ce sens de *procédé*, *système*, *méthode*, par exemple, dans THUC. VI, 77; VIII, 56. Ainsi, en résumé, l'allusion présente serait à 265 AB : μανίαν γάρ τινα ἐφήσαμεν εἶναι τὸν ἔρωτα [premier procédé] ... μανίας δέ γε εἴδη δύο, ... τῆς δὲ θείας τέτταρα μέρη διελόμενοι [second procédé].

ces deux procédés? — 1°) A une seule idée, par une vue synthétique, on ramène la pluralité dispersée de côté et d'autre (comp. *Banq.* 210 B-D, cf. 211 C), afin de rendre manifeste, par une définition de chaque chose, l'objet auquel peut se rapporter, dans chaque cas, l'enseignement qu'on veut donner (comp. *Lois* XII, 965 C, cf. 966 A et 963 A sqq.). C'est ainsi que, tout à l'heure, au sujet de l'Amour, nous en avons défini la nature, et nous en avons ensuite parlé tantôt bien, tantôt mal. Du moins notre discours a-t-il trouvé par là le moyen d'exprimer des idées claires et conséquentes avec elles-mêmes. — 2°) Quant à l'autre procédé, il consiste, inversement, à être en état de diviser l'objet, ainsi défini, en ses espèces, comme en ses articulations naturelles, à s'efforcer de ne rompre aucune partie, à la façon d'un cuisinier qui ne sait pas découper. Voilà comment encore, à l'instant, nos deux discours ont obtenu de l'état déraisonnable de notre esprit (délire) une notion commune. Puis, de même que, dans un corps, les parties qui sont doubles portent le même nom, mais sont appelées les unes gauches, les autres, droites, nos deux discours ont considéré d'abord le délire comme une forme unique existant dans notre nature; mais l'un, divisant la partie qui est à gauche, puis la divisant encore, ne s'est pas arrêté avant d'avoir découvert dans ces parties un certain amour qu'on appellera gauche (237 B-238 C) et qu'il a couvert (par la suite, 242 D-243 D) d'injures bien méritées; quant à l'autre, nous conduisant vers la droite du délire, il a découvert un autre amour, portant le même nom que le premier, et, l'ayant pris pour matière de son étude, il l'a loué, comme étant pour nous la source des plus grands biens. — Pour moi, conclut Socrate, je suis fort amoureux de ces divisions et de ces réunions (τούτων... τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν), où je vois le moyen d'être capable de parler et de penser et, si je juge que quelqu'un soit à même d'apercevoir ainsi les choses sous leur unité ainsi que dans leur pluralité naturelles, cet homme, je le suis en arrière, je marche sur ses traces comme sur celles d'un dieu. Or les hommes qui sont à même de faire cela — ai-je raison, ai-je tort de les nommer ainsi,

Dieu le sait —, je les appelle dialecticiens. (265 C-266 B; cf. aussi 273 E).

IV. — *Conclusion.*

§ **70**. — Après cette analyse méthodique des trois dialogues, essayons, en nous fondant uniquement sur l'étude interne, de déterminer la part de chacun d'eux dans la constitution de la théorie de l'Amour.

La discussion du *Lysis* est en grande partie négative : elle montre l'insuffisance de la conception populaire de l'amitié et elle combat les tentatives faites par les philosophes pour en déterminer le principe, en le cherchant, soit dans la similitude, soit dans la contrariété. Toutefois de la discussion se dégagent incontestablement certains éléments positifs : celui-ci, tout d'abord, que l'amitié — ou l'amour — apparaît dans un sujet qui n'est ni entièrement bon, ni entièrement mauvais, qui est, par conséquent, intermédiaire; — en second lieu, que nous aimons toujours en vue d'une fin qui est la raison d'être de nos amours, qu'il y a donc une première raison qui les explique tous, c'est-à-dire un premier aimable[39]; — enfin que, en lui-même, le bon n'est pas bon relativement au mal et, par suite, que le désir n'est pas nécessairement lié au mal et à la souffrance. Mais quel est l'objet

39. Raeder *op. cit.* p. 157 a raison de remarquer que cette théorie est admise par Platon d'une façon positive. Mais il me paraît avoir tort de croire qu'elle fournit, dans le *Lysis* même, une réponse à la question relative au convenable et qui reste en suspens (cf. § **10**). La relation supposée est légitime sans doute; mais ne serait-il pas surprenant que Platon ne nous eût pas indiqué cette solution, s'il l'avait aperçue en écrivant le *Lysis*? De tels procédés de recherche seraient déconcertants. J'en dirais autant pour les rapprochements que Raeder prétend établir entre cette prétendue réponse et l'introduction du dialogue, où il est dit que celui qui sait est seul aimé et est οἰκεῖος, parce que, seul, il est utile; il en conclut que, selon le *Lysis*, le Convenable, c'est le Bien et que le Bien, c'est le Savoir. Tout cela est, peut-être, en germe dans le *Lysis*; mais il faudra, pour l'en dégager, une nouvelle recherche.

du désir? Un moment, Socrate a cru entrevoir que c'était le beau; mais il ne s'est pas arrêté à cette idée (216 CD). Puis il a pensé que c'était le convenable. Cependant, quand il s'est agi, après les exclusions précédemment faites, de déterminer avec précision la nature du convenable, de dire pourquoi le convenable est l'objet du désir et ce que nous aimons, on se trouve de nouveau aussi embarrassé qu'au commencement de la discussion, et celle-ci n'aboutit pas.

§ **71**. — La doctrine exposée dans le *Banquet* dépasse celle du *Lysis*, mais, semble-t-il, en s'appuyant sur elle et même en s'y référant expressément. Les cinq discours qui, dans le *Banquet*, précèdent le discours de Socrate paraissent bien en effet, suivant la juste remarque de SCHLEIERMACHER[40], être destinés à rappeler, en attribuant chacune d'elles à un des personnages du dialogue, les diverses thèses examinées dans le *Lysis*. Pausanias a tenté de prouver que l'Amour ne peut naître que du semblable au semblable, entre l'amant et l'aimé vertueux, ce qui est le véritable amour, entre l'amant et l'aimé vicieux, ce qui est l'amour vulgaire. On reconnaît aisément ici l'objet de la seconde des discussions du *Lysis* : le méchant ne peut être l'ami du méchant, ni le bon du bon, ni en tant que semblables, ni en tant que bons (213 C-215 C). La troisième des discussions du *Lysis* est consacrée à la question de savoir si l'amitié ne naît pas entre des opposés (215 C-216 B). Or c'est la doctrine que défend Eryximaque. Quel est le fond du discours d'Aristophane (voir le résumé que Socrate en donne 205 E)? C'est que l'Amour est le désir de ce qui nous manque, et qui est propre et convenable à notre nature. Cette doctrine est précisément la dernière à laquelle s'attache le *Lysis* et c'est, après en avoir reconnu l'insuffisance, que le dialogue remet à plus tard la découverte d'une solution (221 C-222 D; cf. § **9** [VI, 3] et **10**). Enfin, d'après Phèdre et d'après Agathon, dont les discours ont l'un

40. Ap. STALLBAUM *Proleg. in Phaedr.* p. XXVIII sq. Voir aussi GOMPERZ *Pens. de la Grèce* tr. fr. II, 402 et RAEDER *op. cit.* 154, 4, 157; cf. 160, 162, 164.

avec l'autre une ressemblance que Platon a pris soin de signaler (195 B : ἐγὼ δὲ [Agathon] Φαίδρῳ πολλὰ ἄλλα ὁμολογῶν...), l'amour est tout puissant pour inspirer l'horreur du mal et l'émulation du bien ; il a son principe dans le désir du bon et du beau[41]. Leur conception est donc, mais enveloppée dans les ornements d'une exposition plus poétique que rigoureuse, celle-là même, qui, dans le *Lysis*, faisait de l'amitié la tendance de ce qui n'est ni bon ni mauvais à aller vers le bon à cause de la présence du mal.

§ **72.** — Mais le *Banquet* apporte une doctrine positive de l'Amour et cette doctrine semble répondre aux questions que le *Lysis* avait laissées sans réponse : elle nous donne en effet la raison d'être et le principe de l'amour. L'amour suppose le désir de ce dont on manque et dont on a besoin, tel est en somme le point de départ de la recherche, et son objet sera de préciser la nature de ce quelque chose dont on manque ; elle continue donc véritablement la discussion interrompue du *Lysis*. Ce dernier dialogue avait établi que l'aspiration vers ce que nous aimons apparaît dans un sujet qui n'est ni tout à fait bon, ni tout à fait mauvais, ni tout à fait beau, ni tout à fait laid, ni tout à fait savant, ni tout à fait ignorant. Le *Banquet* accepte cette donnée, il la détermine en disant que l'Amour est un démon, un de ces êtres intermédiaires qui ont pour fonction de donner à l'Univers son unité, en reliant l'une à l'autre la sphère immortelle et la sphère mortelle. Du mythe de la naissance d'Eros découle une conclusion analogue : dans l'amour, avec la perpétuité du besoin, coexiste une indéfectible habileté à se satisfaire, il est ce qui meurt et renaît sans fin. Une idée se dégage donc déjà, c'est que l'amour tend essentiellement vers la perpétuité ; il est le désir de la possession éternelle du bon, plus généralement, le désir même de l'immortalité. Voici donc ce qui est propre à notre nature mortelle, c'est d'aspirer à nous rendre immortels autant que nous le pouvons par la géné-

41. Dans le discours d'Agathon le principe de l'amitié du semblable pour le semblable est également invoqué 195 B, et il sert à faire entrer dans la nature de l'Amour toutes les qualités dont il est amour.

ration dans la beauté, non seulement selon le corps, mais aussi selon l'esprit. Toutefois cet élan de l'homme vers l'éternité a besoin d'une discipline. C'est cette nécessité que traduit la description des étapes successives d'une sorte d'initiation méthodique de l'amour. De l'amour des beaux corps, on s'élèvera à l'amour des belles âmes dans lesquelles on peut faire germer la vertu, puis à l'amour des occupations qui embellissent l'activité humaine, enfin à l'amour des belles sciences. Alors seulement nous apercevons la signification et la portée des efforts que nous avons faits, dans les précédentes étapes, pour nous affranchir des déterminations individuelles et pour nous élever au général. L'objet dernier de cet effort, c'est, on le sait, de parvenir à la contemplation de la beauté absolue, vraiment indépendante des beautés particulières, dont elle est le principe éternel et immuable.

§ 73. — Mais, si cette théorie possède sur celle du *Lysis* une réelle supériorité, si elle nous satisfait relativement à l'objet même de l'amour, en même temps qu'elle en détermine la nature avec plus de précision, en revanche elle laisse inexpliqués plusieurs points très importants. Pourquoi aspirons-nous à l'immortalité? Pourquoi notre désir de l'immortalité cherche-t-il dans la beauté le moyen de se satisfaire? Répondre que c'est en raison de l'aptitude de la beauté à féconder les germes de toutes sortes, germes de sagesse et de vertu aussi bien que germes de vie, ou encore que c'est à cause de l'accord de la beauté avec ce qu'il y a de divin et d'immortel au fond de toute génération (206 B-E), ce n'est pas répondre d'une façon suffisante. Pourquoi en effet la beauté est-elle capable de féconder ces germes? Et ces germes mêmes, d'où viennent-ils? Pourquoi le Beau en soi et absolu est-il le terme de l'initiation amoureuse? Quel intérêt y a-t-il, d'autre part, à dépasser le degré où nous avait conduits, avec l'étude de la beauté des sciences, la connaissance scientifique du concept général de beau? Or, précisément, le *Phèdre* nous fournit à ces diverses questions une réponse dont il ne sera pas inutile de souligner les points essentiels. Il y a un monde supérieur à la sphère céleste elle-même et

dans lequel sont des réalités absolues, parmi lesquelles est la Beauté. Ces réalités sont le principe même du divin (249 C : πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι). Notre âme, avant de vivre de la vie sensible, au cours de laquelle elle est unie à un corps, a été admise à contempler, à la suite des dieux, ces réalités absolues, non toujours, il est vrai, d'une façon suffisante (247 C-248 C; cf. 250 A). Du moins sont-elles l'objet naturel de la partie la meilleure de l'âme, de l'intellect (247 CD; 248 BC). D'autre part, si notre âme est capable ici-bas de quelque vertu et de quelque savoir, ce ne peut être que en tant qu'elle se ressouvient de la Justice réelle, de la Tempérance réelle, de la Science réelle et de toutes les réalités qu'il lui a été donné de contempler autrefois (247 DE, 254 BC; cf. 248 D *début* et 250 AB). Or ces réminiscences n'appartiennent qu'aux âmes humaines, seules capables de ramener la multiplicité des sensations à l'unité de la pensée ou, en d'autres termes, de penser le général (249 BC, E). Mais, entre toutes les réalités supérieures, la Beauté possède une splendeur particulière : aussi communique-t-elle un incomparable éclat à ses images terrestres. Il en résulte que le beau est, non pas seul capable (250 D), mais du moins ce qu'il y a de plus capable de provoquer en nous une émotion qui puisse favoriser notre retour vers ce monde divin dont nous sommes déchus (250 AB; D-251 B, D; 252 C-253 C), en nous faisant ressouvenir des réalités qui y résident à côté du Beau en soi (254 B, début du ch. 35). Cette émotion, c'est le délire de l'amour (244 A; 245 B; 248 D; 249 DE; 250 A; 251 A, D). Grâce à lui, notre âme reeouvre ses ailes; elle peut s'élever au-dessus du Sensible (249 C-E; 251 B-E; 256 B) et recouvrer l'immortalité qui lui appartient en vertu de sa nature propre : car l'âme est essentiellement ce qui se meut soi-même et elle est le principe impérissable de tout mouvement et de toute génération (245 C-246 A, C). Sans doute il y a d'impures amours, parce que les autres parties de notre âme ne sont pas soumises, comme cela a lieu pour les âmes des dieux, à la discipline de la Raison (246 AB; 247 B; 256 A-C). Mais, même dans un amour non philosophique, pourvu qu'il ne

soit pas perverti par l'injustice et le désordre (comp. 256 C et 248 C, 250 E), il y a plus de garanties d'un retour vers le divin que dans une vie sans amour, réduite à cette sagesse mortelle, à laquelle l'inspiration fait défaut. (256 B-257 A)

§ **74**. — Ainsi le *Phèdre* nous fait voir que le désir de l'immortalité a son principe dans la nature même de notre âme ; que la beauté a en elle ce qu'il faut pour réveiller ce désir ; que les semences d'immortalité qui sont en nous sont des survivances d'une participation effective à la vie immortelle et divine; que, par l'amour, nous trouvons le moyen de libérer notre âme de ses entraves sensibles, de lui donner l'essor et, en la ramenant ainsi à ses destinées primitives, de lui rouvrir, par la réminiscence de la beauté absolue, l'accès de ce monde où sont les réalités supérieures. Sans doute toutes ces idées sont présentées dans le *Phèdre* sous une forme mythique. Mais un mythe n'est pas un simple jeu; c'est ou bien une façon symbolique de représenter sous une forme concrète des idées abstraites antérieurement exposées, ou bien c'est une explication relativement à des choses que les sciences ou la dialectique ne permettent pas d'exposer sous une forme rigoureuse (246 A, CD; cf. 265 C : μυθικόν τινα ὕμνον). Or le mythe du *Phèdre* répond bien à cette conception : il se fonde sur les inductions que le *Banquet* avait dégagées, il les coordonne et en éclaire le résultat. — Ainsi l'analyse du contenu des trois dialogues nous conduit à voir dans la pensée du *Banquet* une continuation de celle du *Lysis*, dans la pensée du *Phèdre* un approfondissement de celle du *Banquet*. Nous allons maintenant étudier la question au point de vue purement historique et nous rechercherons si l'examen du problème chronologique nous conduit au même résultat.

CHAPITRE II

LA FORMATION DE LA THÉORIE DE L'AMOUR RECHERCHES CHRONOLOGIQUES SUR LE LYSIS, LE BANQUET ET LE PHÈDRE

§ 75. — La théorie platonicienne de l'Amour, que nous venons d'exposer, est constituée à l'aide d'éléments empruntés, comme on l'a vu, à trois dialogues, *Lysis, le Banquet* et *Phèdre*. Or l'étude interne nous a paru montrer que le *Phèdre* marque, par rapport au *Banquet*, un progrès de la pensée, comme le *Banquet* par rapport au *Lysis*. Il convient maintenant de contrôler ce résultat au moyen, *principalement*, de la critique externe, en cherchant à déterminer, sinon la date exacte, du moins la relation chronologique des dialogues desquels a été extraite notre exposition. Comme, d'autre part, la théorie de l'Amour ne se laisse pas séparer de la théorie de l'Ame et que, en outre, il y a entre le *Banquet* et le *Phédon* un rapport très étroit, que tous les critiques se sont accordés à reconnaître, il sera nécessaire de faire au *Phédon* une place dans notre recherche. Ajoutons enfin que ce problème de chronologie doit être traité pour lui-même comme un problème indépendant, dont l'étude est propre à confirmer ou à infirmer les résultats de la seule analyse des idées.

I. — *Lysis*.

§ 76. — En ce qui concerne le *Lysis*, il n'y a pas de difficulté sérieuse[42], et la plupart des critiques s'accordent à voir

42. L'authenticité du *Lysis* est généralement admise : elle a été contestée cependant par Ast, par Socher (d'après Gomperz *Pens. de la Grèce*

dans ce dialogue une œuvre antérieure au moins au *Banquet*. DITTENBERGER cependant, se fondant sur des considérations stylistiques, a voulu placer le *Lysis* après le *Phédon* et le *Banquet*, avant le *Phèdre*[43]. De même le *Phèdre* est regardé ordinairement comme postérieur au *Lysis*, sauf par ceux qui veulent voir dans le *Phèdre* le premier ou l'un des premiers écrits de Platon. C'est ainsi que IMMISCH[44] a rangé le *Lysis* bien après le *Phèdre*. Tandis que ce dernier serait tout à fait un ouvrage de jeunesse, le *Lysis* appartiendrait à ce qu'IMMISCH appelle le « groupe pédagogique » des dialogues, qui se place entre la date de l'ouverture de l'École dans l'Académie et la date du second voyage en Sicile, c'est-à-dire entre 387/386 et 367. Il serait d'ailleurs de la première partie de cette période, avec *Lachès*, *Euthydème*, *Ménéxène* et *Charmide*. D'autres mettent au contraire le *Lysis* très près du *Banquet*, ainsi GOMPERZ (*les Penseurs de la Grèce* tr. fr. II, 399, 1; cf. aussi 301) et RAEDER (*op. cit.* 154-158). Ce dernier fait observer que le caractère négatif de la discussion ne prouve nullement que le *Lysis* soit une œuvre de jeunesse : le *Théétète* ne conduit-il pas, lui aussi, à une conclusion négative? De plus, les premiers dialogues de Platon contiennent très peu d'allusions aux philosophes qui l'ont précédé et encore moins de discussions analogues à celles que nous trouvons dans le *Lysis* (213 C-216 B). Le *Gorgias*, l'*Eu-*

tr. fr. 399, 1), par SCHAARSCHMIDT *Samml. d. plat. Schr.* p. 382 sqq. et par MADVIG *Adversaria critica* I, 402 (cf. UEBERWEG *Untersuch.* 171-173; ZELLER *Ph. d. Gr.* II, 1[4], 479, 5; RAEDER *op. cit.* 91, 2). LUTOSLAWSKI, sans se prononcer expressément, semble assez disposé à considérer le *Lysis* comme inauthentique (*Orig. and growth of Plato's Logic* p. 75, note et p. 194; cf. *Ind.* s. v.). Il semble pourtant bien difficile de tenir pour apocryphe un dialogue auquel Aristote a fait de nombreuses allusions, cf. UEBERWEG *op. cit.* 172 sq. — Je crois inutile d'insister sur l'anecdote connue (ap. DIOG. III, 35), d'après laquelle le *Lysis* aurait été écrit du vivant de Socrate; cf. GROTE I, 196 m et GOMPERZ tr. fr. II, 301.

43. *Sprachliche Kriterien* Hermes XVI (1881), d'après LUTOSLAWSKI *op. cit.* 105.

44. *Zum gegenwärtigen Stande d. platon. Frage*, d'après UEBERWEG-HEINZE *Grundr.* I[9], 175.

thydème et le *Cratyle* lui paraissent antérieurs au *Banquet* ZELLER représente une opinion moyenne, en attribuant le *Lysis* à ce qu'on est convenu d'appeler la « période socratique » de l'activité littéraire de Platon et il propose de le placer entre la mort de Socrate et le début des voyages à Cyrène et en Égypte (*op. cit.* 529 sq., cf. 525).

Nous nous contenterons de remarquer tout d'abord que c'est en grande partie à la critique interne que les érudits demandent la justification de leurs opinions sur la chronologie du dialogue. Aussi ne se fera-t-on pas scrupule, à l'égard de la seconde thèse, de s'appuyer sur des raisons de cet ordre pour refuser de placer le *Lysis* aussi près du *Banquet*. Ce dernier dialogue nous a paru marquer un important progrès par rapport au premier, et, vraisemblablement, ce progrès ne s'est pas fait sans préparation. Comment supposer dès lors que le temps, où s'élaboraient sans doute dans la pensée de Platon les idées qui devaient faire le fond du *Banquet*, ait été celui-là même où il écrivait le *Lysis*? Admet-on, d'autre part, que l'hypothèse qui a été adoptée relativement au sens des premiers discours du *Banquet* (cf. § **71**) est exacte? On est alors en droit de penser que, si le *Lysis* était immédiatement antérieur au *Banquet*, Platon n'eût pas senti le besoin d'en reprendre les thèses avec autant de développement. Au surplus, c'est là pour nous une question secondaire. Ce qui nous intéresse surtout, c'est qu'il est de la plus haute probabilité que le *Lysis* est antérieur au *Banquet*. Quant à décider s'il faut le mettre après le *Phèdre* comme le veut IMMISCH, c'est une question qui dépend entièrement de celle de savoir quelle place il faut assigner à ce dernier dialogue.

II. — *Le Banquet.*

§ **77**. — Pour déterminer la date du *Banquet*, nous possédons un indice auquel la plupart des critiques ont fait la plus large confiance. C'est l'allusion bien connue qui est faite dans le discours d'Aristophane (193 A) à la dispersion des

Mantinéens (διοικισμός) par les Spartiates. Cet événement s'étant produit en 385 (cf. XENOPH. *Hellen.* V, 2; DIOD. XV, 12), on pourrait dire avec certitude, si toutefois l'allusion est exactement interprétée, que le *Banquet* n'est pas antérieur à cette date. D'autre part, selon l'opinion la plus communément admise, il ne lui serait pas de beaucoup postérieur. Car ce qui explique ici l'anachronisme[45], c'est précisément, dit-on, la vivacité non encore atténuée de l'impression produite sur les esprits par un événement tout récent. — Toutefois on a soutenu, non sans quelque apparence de raison, une opinion différente. Comment Aristophane plaisanterait-il sur un événement aussi triste, si l'émotion qu'il dut causer[46] était encore récente? Rien ne servirait d'invoquer, avec STALLBAUM, l'assertion de Xénophon, que les Mantinéens furent enchantés d'échapper à leurs démagogues et de passer sous un régime aristocratique : qui ne voit à quel point un tel témoignage est suspect? Mais, en revanche, il est permis de remarquer que Platon est lui-même assez disposé à juger sans tendresse les gouvernements démocratiques. Il n'est pas impossible, d'ailleurs, qu'il ait vu là une occasion de montrer en Aristophane le railleur qui ne respecte rien et contre les injustes moqueries duquel il semble vouloir défendre dans le *Banquet*[47] la personnalité de son maître. Des raisons plausibles peuvent être alléguées, on le voit, en faveur de l'une et l'autre hypothèse et sans doute serait-il téméraire de chercher dans cette indication rien de plus qu'un moyen de savoir au-delà de quelle date on ne peut reculer la composition du *Banquet*. — Aussi est-ce prétendre à une précision chimérique que de vouloir, avec SCHLEIERMACHER (II, 2, 370) et DUEMMLER (*Chronol. Beitraege zu einigen Plat. Dialogen aus den Reden des Isokr.*), déterminer exactement à quelle date le souvenir de la dispersion des Mantinéens pouvait revenir à l'esprit de Platon. Ce serait, à leur avis, au

45. La scène du *Banquet* se place en effet en 416. Cf. ARN. HUG *Platons Sympos.* 2e Aufl. XL.

46. Voir G. FOUGÈRES *Mantinée et l'Arcadie orientale*, p. 425.

47. Cf. BROCHARD *art. cité* p. 28-31.

moment de la reconstitution de Mantinée par Epaminondas, quatorze ans après le διοικισμός (XÉN. *Hellen.* VI, 5). Mais, lorsque le nouveau συνοικισμός des Mantinéens était l'événement du jour, Platon n'y eût-il pas cherché plutôt un symbole du retour à l'unité première de notre nature? Ajoutons que, selon la juste remarque d'UEBERWEG (*Unters.* 219 sq.) et de ZELLER (*op. cit.* 549, 4), si la dispersion des Mantinéens eût été un fait aussi ancien, Platon n'aurait sans doute pas manqué d'écrire : καθάπερ οἱ Ἀρκάδες ποτὲ κτλ.

§ **78**. — Cependant le sens même de cette allusion n'a pas paru incontestable à tous les critiques et il n'est pas inutile, pour bien comprendre à quel point la question est délicate, de passer en revue quelques-unes des hypothèses qui ont été ou qui peuvent être émises à ce sujet. — Il faut signaler tout d'abord la conjecture de HOMMEL, dans son édition du *Banquet* (Leipzig 1834); il proposait de lire : καθάπερ οἱ Ἀρκάδες ἀπὸ (au lieu de ὑπὸ) Λακεδαιμονίων. Il n'y aurait plus dès lors aucun renseignement chronologique à chercher ici : la séparation géographique que de hautes montagnes établissent entre les Arcadiens et les Lacédémoniens serait seule en question. On expliquerait ainsi assez bien une anomalie, signalée par H. MULLER, le traducteur de Platon[48], et que ni le tour comique de la comparaison, ni le désir d'éviter une expression prosaïque ne suffisent peut-être à justifier, quoi qu'en ait pensé UEBERWEG (*loc. cit.*) : pourquoi Platon a-t-il écrit Ἀρκάδες et non Μαντινεῖς?

Mais, objecte-t-on très justement, si l'on adopte cette hypothèse, le mot διῳκίσθημεν n'est plus approprié, car ce mot a une signification parfaitement définie et convient uniquement aux opérations du genre de celle que Mantinée eut à subir en 385. La conjecture de HOMMEL appellerait dès lors une autre modification au texte traditionnel : il faudrait, conformément à une leçon signalée, sans justification, par H. ESTIENNE[49], lire διεσχίσθημεν, au lieu de διῳκίσθημεν. Cette

48. *Pl. WW.* IV, 358, d'après UEBERWEG *Unters.* p. 220.
49. Ap. RETTIG dans son éd. du *Sympos.*, *cum comment. crit.*, ad loc.

leçon, comme il le faisait observer, s'accorderait avec le futur διασχισθησόμεθα qu'on trouve un peu plus bas, et, de même, avec toutes les expressions précédemment employées par Aristophane pour caractériser l'opération que pratiqua Zeus sur les hommes primitifs, et qui ne ressemble guère, il faut bien en convenir à la dispersion des habitants d'une cité et à leur répartition en de nouvelles résidences[50]. Mais aucun de nos manuscrits ne donne cette leçon. Aussi convient-il de l'abandonner, ainsi que la conjecture de HOMMEL dont elle est le complément nécessaire.

§ **79**. — Cependant, même en restant fidèle à une interprétation historique du passage en question, on peut contester le sens qu'on lui attribue d'ordinaire. C'est ce que font GOMPERZ (*op. cit.* 301) et surtout WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (Hermes XXXI, 102)[51]. Ce dernier a supposé qu'il s'agissait ici, non pas du διοικισμός de 385, mais de la dissolution de l'Union arcadienne, au début de 417, après la bataille de Mantinée[52]. On ferait ainsi disparaître l'anachronisme que suppose l'autre hypothèse.

Mais, tout d'abord, est-il bien nécessaire de délivrer le *Banquet* de l'anachronisme en question? De plus, l'interpré-

50. 190 D : διατεμῶ δίχα ἕκαστον — ἔτεμνε τοὺς ἀνθρώπους δίχα — E : τέμνοντες — τέμοι — τὸ τοῦ αὐχένος ἥμισυ πρὸς τὴν τομήν — τμῆσιν — 191 A : δίχα ἐτμήθη — D : τετμημένος ὥσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἑνὸς δύο — τοῦ κοινοῦ τμῆμα — E : ἄρρενος τμῆμα.

51. D'après LUTOSLAWSKI *op. cit.* p. 241, n. 208.

52. THUC. V, 81 ; cf. FOUGÈRES *op. cit.* 402 sq. — Cette Union arcadienne ne doit pas être confondue avec la ligue formée, à l'instigation d'Alcibiade, entre Athènes, Argos, Mantinée et Elis, contre Lacédémone (cf. THUC. V, 43-47). L'existence de cette union nous est attestée par des monnaies portant l'inscription Ἀρκαδικόν. A la vérité, c'était plutôt une suzeraineté de Mantinée sur quelques parties de l'Arcadie, la Ménalie peut-être et sûrement la Parrhasie (THUC. V, 29 *in.*, 33, 47 [avant les conditions du serment], 67, 70 ; voir FOUGÈRES *op. cit.* 383 sq., 385 sq.) ; Orchomène qui était resté en dehors dut s'y soumettre (THUC. *ibid.* 61). C'est vers la fin de la paix de trente ans, paix conclue, après la ruine de la suprématie mantinéenne sur une partie de l'Arcadie. que Lacédémone, arguant de la mauvaise foi des Mantinéens, procéda au διοικισμός dont on reconnaît ordinairement la trace dans notre passage (voir XEN. *Hellen.* V, 2, 2 *fin*).

tation de WILAMOWITZ ne s'accorde nullement avec la leçon διῳκίσθημεν[53], et, comme la conjecture de HOMMEL, elle entraîne la nécessité d'adopter la leçon διεσχίσθημεν. Or, on l'a vu, celle-ci n'est confirmée par aucun manuscrit. Enfin il faut convenir que l'Union arcadienne à laquelle on voudrait voir ici une allusion ressemblait bien moins (cf. *n. 52*) à une union naturelle qu'à une alliance forcée et, par conséquent, elle aurait représenté fort inexactement cet état primitif de l'humanité, dont Aristophane entretient ses auditeurs.

§ 80. — On accentue encore les difficultés du problème chronologique du *Banquet* en supposant, comme le fait GOMPERZ[54], que le discours d'Alcibiade dans le *Banquet* pourrait bien être une réponse à l'accusation portée contre Socrate, après sa mort, par le rhéteur Polycrate. Ce dernier avait présenté Socrate comme ayant été le maître d'Alcibiade et il rendait le maître responsable de la conduite politique qu'avait suivie l'élève[55]. Or GOMPERZ fait remarquer, avec raison, que certains passages du discours d'Alcibiade semblent bien indiquer chez Platon le désir de disculper son maître d'un tel reproche : « Il me force de convenir, dit Alcibiade en parlant de Socrate, que, manquant moi-même de bien des choses, je ne m'en néglige pas moins et que je m'occupe au contraire des affaires des Athéniens. Aussi dois-je me faire violence à moi-même, me boucher les oreilles comme pour échapper aux Sirènes et fuir en toute hâte loin de lui, si je ne veux pas m'exposer à rester fixé à la même place auprès de cet homme jusqu'à la fin de mes jours. Il est le seul à l'égard de qui j'éprouve un sentiment qu'on ne croirait pas trouver en moi, celui de la honte : oui, il n'y a que devant lui que je rougisse. J'ai conscience en effet de ne pouvoir rien opposer à ses conseils, et pourtant, lorsque je me suis éloigné, je sens que je redeviens l'esclave de la faveur populaire. C'est pourquoi je lui échappe et je le fuis, et, lorsque je le vois, c'est avec

53. Cf. RAEDER *op. cit.* 167, 2; voir aussi 66.
54. *Op. cit.* tr. fr. (410 sq.). Cf. TEICHMUELLER *Lit. F.* I, 120-122.
55. Cf. ISOCR. *Busiris*, 5; le *Busiris* est probablement postérieur à 391.

un sentiment de honte que je lui fais ma confession. » (216 A-C) Le morceau, que j'ai cru devoir traduire en entier, paraît en effet avoir un objet précis ; tout y tend à montrer en Alcibiade le disciple indocile, et, par suite, à dégager la responsabilité de Socrate.

Cependant le pamphlet de Polycrate est de 393 ou du début de 392. Dès lors, si l'on place le *Banquet* en 385/384, n'est-on pas en droit de trouver la réponse de Platon bien tardive? Peut-on accorder à GOMPERZ (p. 410) que Platon eût trouvé dans une attaque déjà vieille de huit ans « un motif très précis » de faire un nouveau plaidoyer en faveur de son maître et de placer ce plaidoyer dans la bouche d'Alcibiade? GOMPERZ prétend, à vrai dire, que « l'effet (de cette attaque) n'était pas encore épuisé ». C'est une hypothèse toute gratuite, et qui ne se justifie que par le besoin d'étayer une autre hypothèse. En réalité, si celle-ci était bien fondée, elle nous conduirait bien plutôt à rapprocher le *Banquet* de 392 et, par conséquent, à abandonner l'interprétation traditionnelle du passage de 193 A. On en reviendrait donc aux hypothèses de HOMMEL ou de WILAMOWITZ, dont nous avons montré toutes les difficultés. Aussi me semble-t-il que, si le *Banquet* est considéré (ce qui, sans être son but essentiel, est peut-être bien sa cause occasionnelle) comme une réponse aux détracteurs de Socrate, il y a tout avantage à adopter une autre hypothèse relativement au discours d'Alcibiade. M. BROCHARD (*loc. cit.* p. 25 sq., 27-32) a supposé qu'Aristophane était, plus qu'aucun autre, visé par Platon et il a donné, pour le prouver, d'excellentes raisons. Au surplus Aristophane écrivait encore au moment où on peut croire que fut composé le *Banquet* : le second *Plutus* est de 388 et, bien que dans la suite le poète n'ait plus rien fait représenter sous son nom, son activité littéraire paraît avoir persisté jusqu'à l'époque de sa mort, en 380. Sans doute les comédies de cette dernière période étaient bien différentes de celles qu'il avait composées au temps où il poursuivait Socrate de ses railleries. Mais le souvenir en demeurait incontestablement très vivace, entretenu d'ailleurs, sans doute, par les repré-

sentations qu'on en donnait encore, peut-être, il est vrai, sous une forme plus adoucie. Aristophane était donc, entre tous les adversaires de Socrate, le seul vraisemblablement dont l'influence valût encore la peine d'être combattue, et, si Platon a pensé au pamphlet de Polycrate, ce ne dut être que à l'occasion de sa réponse à Aristophane. Ainsi en résumé le problème chronologique du *Banquet* reste entièrement indépendant du rapprochement signalé par GOMPERZ et ce rapprochement n'aide en rien à le résoudre.

§ **81**. — Une autre hypothèse de GOMPERZ nous fournirait, si elle était vérifiée, une indication plus précise sur la date probable du *Banquet*. Il rappelle que Platon avait consacré à la mémoire de Dion « une épitaphe tout empreinte du souvenir d'un sentiment passionné » et qui se termine par ces mots : « toi qui, par l'amour, fis naître le délire en mon cœur, ô Dion ! »[56]. Or le *Banquet* contiendrait des traces de cette ardente affection. Rien ne plaît davantage, proclame Diotime, au mortel divin, auquel appartient la fécondité selon l'esprit, que la rencontre en un même homme d'une belle âme et d'un beau corps (209 B) : Dion était en effet « aussi beau de corps que bien doué du côté de l'esprit ». C'était un jeune homme d'à peu près vingt ans lorsque Platon, âgé de plus de trente-cinq ans, le rencontra à Syracuse. Or ce sont de telles amitiés que, selon GOMPERZ, prescrit justement Diotime. Enfin, avec ce prince, « l'élève de Socrate n'a pas seulement philosophé; de concert avec lui, il a aussi formé des projets de rénovation politique et sociale et espéré les réaliser par son appui. Par là, l'allusion étrange en elle-même et nullement exigée par le contexte à des faits de législation issus d'une liaison amoureuse devient compréhensible et acquiert même un certain piquant[57]. »

Remarquons cependant, tout d'abord, que, si le passage auquel GOMPERZ fait allusion en dernier lieu et qui lui semble

56. BERGK *Poet. lyr. gr.* II⁴, 301 ; cf. GOMPERZ *op. cit.* tr. fr. p. 412 et la note.

57. NATORP (*Platos Ideenlehre* p. 166, 1) a accueilli avec faveur la conjecture de GOMPERZ.

si étrange, est bien, comme il paraît, le morceau de 209 DE. il n'est pas si malaisé qu'il le dit de le rattacher à l'ensemble du développement. Diotime parle de l'invention comme d'un moyen de nous perpétuer par une sorte de génération selon l'esprit : on ne voit donc rien de surprenant à ce que les lois lui apparaissent comme une des manifestations les plus remarquables de cette fécondité intellectuelle (voir le début du développement, 209 A). Au reste l'analyse même de GOMPERZ (cf. p. 407) suffirait à montrer combien est peu justifié le jugement que nous discutons. En second lieu, on peut se demander où il voit que Diotime recommande de préférer l'amour d'un jeune homme sorti de l'adolescence à celui d'un adolescent. Qu'on puisse l'inférer de l'ensemble de ses conseils, je ne le nie pas. Il n'en est pas moins vrai cependant que, partout où elle pourrait, au contraire, préciser sa pensée sur ce point, elle parle, sans distinction, d'amour pour les enfants, les jeunes gens, les hommes[58]. Enfin, que Dion fût bien doué du côté de l'âme comme du côté du corps, il n'y a peut-être pas là une raison suffisante de supposer que c'est à lui que dut penser Platon en vantant le bonheur de l'amant qui a pu rencontrer dans son bien-aimé une pareille réunion des qualités physiques et morales. Bref l'hypothèse de GOMPERZ, qu'il présente d'ailleurs comme une témérité à laquelle il ne se résout pas sans hésitation, me paraît assez fragile : n'aurait-elle pas été inspirée à son auteur, quoi que celui-ci n'en dise rien, tout simplement par la ressemblance du nom de Diotime avec celui de Dion? — Cependant, il faut reconnaître que tout le développement 209 BC respire un enthousiasme si chaleureux qu'on ne peut s'empêcher, même si on se refuse à le rapporter à la personne de Dion, de supposer que l'objet n'en est pas tout imaginaire. C'est le point de départ de l'hypothèse de GOMPERZ. « Il faut, dit-il excellemment, avoir éprouvé une chose soi-même pour la présenter sous des couleurs aussi chaudes, aussi vives, aussi éclatantes...

58. 211 D : παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινός — 212 D : τοὺς καλοὺς παῖδάς τε καὶ νεανίσκους.

Tout cela n'est pas seulement doctrine platonicienne, mais sûrement, évidemment, expérience platonicienne. » C'est donc seulement sur la seconde partie de l'hypothèse qu'il convient de faire des réserves : elle n'est nullement invraisemblable, mais elle est insuffisamment justifiée. Au reste, au point de vue chronologique, l'hypothèse qui voit dans le *Banquet* une sorte de reflet de l'amitié de Platon pour le prince syracusain, n'entraîne avec elle aucune difficulté. Le retour de Platon à Athènes après son séjour à la cour de Denys l'Ancien, se plaçant aux environs de 387, il n'y aurait en effet rien de surprenant que le souvenir de sa grande amitié pour Dion fût encore très-vivant dans son esprit au moment où, d'après les vraisemblances mentionnées antérieurement, il aurait écrit son *Banquet*.

§ 82. — En résumé, il est plus difficile qu'on ne le dit généralement de fixer la date de composition du *Banquet*. Une seule indication pourrait permettre de déterminer avec certitude au moins une limite *a parte ante*, qu'on ne saurait dépasser. Mais cette indication même donne lieu, nous l'avons vu, à des discussions légitimes, aussi bien quant aux inductions qu'on peut fonder sur elle, en l'interprétant comme on le fait ordinairement, que relativement à la signification qu'il convient de lui attribuer ; en outre les difficultés que nous avons cru trouver dans certaines des hypothèses émises à ce sujet ne sont sans doute pas insurmontables. Il nous reste maintenant à nous poser une question qui, pour être plus large, n'est pas moins épineuse, bien au contraire : celle de savoir si le *Banquet* doit être placé avant ou après le *Phèdre*.

III. — *Phèdre*.

§ 83. — Deux opinions sont en présence relativement aux rapports chronologiques du *Phèdre* et du *Banquet*. D'après l'une, qui est classique, le *Phèdre* serait antérieur au *Banquet* ; l'autre renverse ce rapport et apparaît le plus souvent aux partisans de la première comme une opinion hérétique

et révolutionnaire. Cette seconde thèse n'a guère pour défenseurs, à quelques exceptions près, que l'armée des stylisticiens, qui ont commencé cependant à l'accréditer auprès des historiens. Elle a été suggérée ou défendue tout d'abord par MUNK[59], par CAMPBELL, dans l'Introduction générale à son édition du *Sophiste* et du *Politique* (1867)[60] et surtout par THOMPSON dans son édition du *Phèdre (with english notes and dissertations*, 1868). A ces premiers noms, il faut ajouter ceux de BLASS[61], de TEICHMUELLER[62] et enfin de RAEDER[63]. Dans un dernier groupe, je mentionnerai ceux qui, pour défendre l'opinion dont il s'agit, se sont appuyés surtout sur la stylistique, comme l'avait fait d'ailleurs CAMPBELL, le premier : DITTENBERGER[64], M. SCHANZ[65], CONST. RITTER[66] et, principalement, LUTOSLAWSKI[67]. — Dans l'autre camp, nous trouvons plusieurs des plus illustres historiens de la pensée grecque, la plupart des Platonisants les plus notoires : STALLBAUM[68], HERMANN[69], STEINHART[70], SUSEMIHL[71], UEBER-

59. *Die natürliche Ordnung der platon. Schriften* 1856, d'après UEBERWEG *Grundr.* I[9], 173.

60. P. XXVIII, XXXI, XXXIII, XXXIX. Du même, consulter aussi : *On the position of the Sophistes, Politicus and Philebus* etc. in Transact. of the Oxford philol. Soc. 1888-1889, p. 25-42; *on some recent attempts towards ascertaining the chronological order of the composition of Plato's Dialogues* in Bibl. platon. I, 1-28, 1889, et enfin le second vol. de son édition de la *République* avec JOWETT, 1894.

61. *Attische Beredsamkeit* 1874, t. II, p. 426.

62. *Die Reihenfolge der platon. Dialoge* 1879 et *Literar. Fehden* I (1881), 57-82 : *der Phaidros des Plato und der Panegyrikus des Isokrates*; II (1884), 22 sq., 272 sq.

63. Dans son récent ouvrage *Platons philos. Entwickelung* (1905).

64. *Sprachl. Kriterien f. d. Chronol. d. platon. Dialoge* Hermes XVI, 1881.

65. *Zur Entwickelung des platon. Stils* Hermes XXI, 1886.

66. *Untersuchungen ueber Plato* 1888.

67. Dans son grand ouvrage *Origin and growth of Plato's Logic* (348-358; cf. 169, 176, 241 sq., 331; dans la note 209, L. nomme plusieurs autres représentants de cette théorie.

68. *Platonis opp.* IV, 1, XXXI sq. [ed. II, 1857); *De primordiis Phaedri Platonis* (1848) 27-30.

69. *Gesch. und System der platon. Philosophie* [1839] I, 514.

70. *Pl. sämmtl. WW.* IV, 24, 26.

71. *Genet. Entwickel.* I, 285 sq. et surtout *De Platonis Phaedro et*

WEG [72], ZELLER [73], WINDELBAND [74], NATORP [75]. A vrai dire, tous ne placent pas semblablement le *Phèdre* par rapport aux autres dialogues, et plusieurs ont changé d'avis au sujet de cette relation. Il serait tout à fait inutile pour notre objet d'entrer dans le détail d'une discussion à ce propos. Il suffira de signaler que, parmi ces auteurs, quelques-uns s'accordent pour ne séparer le *Phèdre* du *Banquet* que par un court intervalle, ainsi HERMANN, STALLBAUM, STEINHART, UEBERWEG et WINDELBAND.

§ **84**. — Avant de discuter ces deux opinions opposées, il convient de présenter et d'examiner immédiatement deux variétés intéressantes de chacune d'elles : l'une est une exagération de la théorie classique, l'autre est une tentative pour la concilier avec la théorie opposée. La particularité même de ces hypothèses permet de les envisager en elles-mêmes, indépendamment des solutions divergentes auxquelles elles se rattachent. — D'après une tradition (λόγος [sc. ἐστί], λέγεται) que nous trouvons rapportée dans DIOGÈNE LAERCE (III, 38) et dans OLYMPIODORE (*vita Plat.* 3 [VI, p. 192 *s. med.* Herm.] [76], le *Phèdre* aurait été le premier dialogue de Platon : le sujet, dit DIOGÈNE, a quelque chose de juvénile (μειρακιῶδές τι). Cette indication, sans que pourtant le témoignage qui l'accompagne ait été considéré par lui comme certain, a été cependant retenue par SCHLEIERMACHER (*Pl. WW.* I a, 67, 69 sqq.). Elle lui paraissait confirmée par tous les caractères du dia-

Isocratis « contra Sophistas » oratione [1887], I-IX [cf. ses articles dans Jahrb. f. Philol. 1880, 1881 : *die Abfassungszeit d. platon. Phaedrus*] et *Neue Platon. Forschungen*, I, 23-43.

72. *Untersuch. ueber die Echtheit und Zeitfolge d. plat. Schr.* 252-265; *Grundriss* I[9], 180 sq.

73. *Ph. d. Gr.* II, 1[4], 535-540; cf. 820.

74. *Gesch. d. alten Philos.* 106 sqq.

75 *Platos Ideenlehre* ch. III. — GROTE *Plato* (3e éd.) II, 245 ne sépare pas le *Phèdre* du *Banquet* et croit qu'il n'est possible de fixer ni la date, ni même l'ordre du *Phèdre* dans la série chronologique des dialogues; toutefois, il le place, dans la liste qu'il en donne, avant le *Banquet*, après le *Gorgias* et le *Phédon*. Cf. aussi I, 189 sq.

76. Cf. *Schol. in Phaedr.* ad 227 A [VI, 262 Herm.].

logue : l'absence d'une argumentation véritablement dialectique, et, au lieu de cela, d'une part, l'emportement de la passion, d'autre part, des discussions de méthode; la tendance à une sorte d'ostentation littéraire; la confiance de l'auteur en lui-même; la surabondance de matière, se traduiduisant par deux réfutations successives qui, finalement sont qualifiées de simple jeu; la solennité de chacune des reprises; le mépris de la composition écrite, ce qui serait incompréhensible chez un homme qui aurait déjà beaucoup écrit; le tour poétique du style, tout à fait naturel s'il est vrai que Platon, comme l'assurent ses biographes, était poète quand il devint l'élève de Socrate. En outre, dans le *Phèdre* (257 B), Socrate parle de la conversion philosophique de Polémarque, le frère de Lysias, ce qui signifie qu'il est devenu son élève; mais cette allusion est beaucoup plus vraisemblable, si l'on suppose Polémarque encore vivant; or celui-ci périt par le poison quatre ans avant Socrate (LYSIAS *contra Eratosth.* § 17, 18). Enfin les éloges que Platon, à la fin du *Phèdre* (278 E-279 A), accorde à Isocrate et les espérances qu'il fonde sur lui ne s'expliquent que si on place le *Phèdre* tout au début de la carrière littéraire de Platon. De deux choses l'une, en effet : ou bien ces espérances furent comblées, ou elles furent déçues. Si donc on place le *Phèdre* à une époque postérieure, on fait faire à Platon, dans la première alternative, un *vaticinium ex eventu* absolument ridicule et, dans la seconde alternative, on lui fait faire sciemment et intentionnellement une prédiction fausse. En conséquence, SCHLEIERMACHER admet que le *Phèdre* fut composé en 406 : c'est dans ce dialogue que Platon aurait enfermé le plan général de toute sa philosophie, plan dont il devait, par la suite, développer les parties une à une dans ses dialogues ultérieurs.

§ **85.** — La même opinion a été soutenue par AST[77], par KRISCHE[78], par RIBBING[79], par VOLQUARDSEN[80] et, plus récem-

77. *Platons Leben und Schr.* 1816.
78. *Platons Phädrus* in Gött. Stud. f. 1847 [1848].
79. *Genet. Darst. d. plat. Ideenlehre* 1858, 1863-64.
80. *Platons Phaedr., erste Schr. Platons* 1862.

ment, par BONITZ[81], par USENER[82] et par IMMISCH[83]. AST allait jusqu'à vouloir placer le *Phèdre* avant 406, sous prétexte qu'il y est question (268 CD, 269 A) de Sophocle et d'Euripide comme de personnages encore vivants. USENER et IMMISCH ne demandent pas à reculer le dialogue aussi loin : ils estiment néanmoins que Platon ne devait pas avoir beaucoup plus de vingt-cinq ans, lorsqu'il l'écrivit, et qu'il est, par conséquent, de 403 ou 402. A l'appui de cette opinion USENER a fait valoir trois raisons principales. En premier lieu, le *Phèdre* est certainement antérieur au discours d'Isocrate *contre les Sophistes*, dont un passage (§ 14-18) est inspiré du *Phèdre* (269 D, cf. 272 A; sur ce point, voir plus bas § **99** *s. in.*); or ce discours ne peut avoir été composé après 390; il faut donc que le *Phèdre* ait été écrit avant que Platon parte d'Athènes pour entreprendre ses grands voyages, et, par conséquent, alors que Socrate vivait encore. En outre, CICÉRON nous apprend dans le *Brutus* (XII, 48), s'appuyant peut-être sur l'autorité d'ARISTOTE (cf. *ibid.* 46), que Lysias avait enseigné la rhétorique avant de devenir logographe; or ce changement d'occupation se produisit sans doute après la chute des Trente, et au moment de la restauration de 403; longtemps après cette date, Platon n'aurait pu prendre en effet pour sujet de sa critique un discours d'apparat de Lysias, appartenant à un genre que celui-ci avait désormais complètement abandonné. D'autre part, Isocrate, au témoignage de Cicéron (au même endroit), aurait inversement renoncé au métier de logographe pour se consacrer à l'enseignement de la rhétorique (394/390, cf. § **99** *in.*); or Isocrate, qui avait été jusqu'alors, comme le prouve la confiance que Platon met en lui dans le passage déjà cité du *Phèdre*, un ami de l'école socratique, s'en éloigne au contraire et Platon brise avec lui. Il faut donc que le *Phèdre* soit antérieur, à la fois, à ce double changement de profession, ou, s'il est

81. *Plat. St. : Zur Erklär. d. Dial. Phädros* 270-272, éd. II 1875.
82. *Abfassungsz. d. platon. Phaedr.* Rh. Mus. XXXV, 1880, p. 131-151.
83. *Zum gegenwärtigen Stande d. platon. Frage* N. Jahrb. f. d. Klass. Alterth. III, 1899, p. 549 sqq.).

postérieur au premier, que ce soit de très peu. Enfin il nous est dit dans le *Phèdre* (257 C, cf. 258 C) qu'un homme politique avait appliqué à Lysias le nom outrageant de « logographe »; or, peu de temps après la chute des Trente, un politicien nommé Archinos, du parti d'Anytus, avait combattu une motion ayant pour objet d'accorder le droit de cité dans Athènes à Lysias et à tous ceux qui étaient revenus du Pirée avec les démocrates (ARIST. *Rep. Ath.* 34, 40; PS. PLUT. *Vit. X. Orat.* 835 F)[84]. Ainsi, en résumé, le *Phèdre* aurait été écrit avant la mort de Socrate, près de vingt ans avant l'époque probable du *Banquet*, et alors que Platon avait à peine vingt-cinq ans.

§ **86**. — Le crédit que cette opinion, après une assez longue période de défaveur, a trouvé auprès de critiques aussi bien informés et aussi judicieux que le sont USENER et IMMISCH, nous impose l'obligation de l'examiner sérieusement; il faut bien nous garder en effet de toute hostilité préconçue, déterminée par les résultats de l'analyse interne, à l'égard d'une théorie qui leur est si violemment opposée. Au surplus il ne manque pas de bonnes raisons à faire valoir.

Tout d'abord, en admettant que toutes les allusions qu'on prétend trouver dans le *Phèdre* à tels ou tels événements, dont on connaît d'autre part la date, soient exactement interprétées, que prouvent-elles quant à la date du dialogue? Platon, mettant Socrate en scène, se trouve tout naturellement amené à parler de faits déjà anciens, comme s'ils étaient contemporains : autrement, l'anachronisme serait la loi, et ce serait, en vérité, bien étrange. Il n'y a non plus aucune conclusion à tirer de la mention qui est faite de Polémarque, car nous retrouvons le même personnage dans le premier livre de la *République*. Or, quelque raison qu'on puisse avoir de considérer ce premier livre comme beaucoup plus ancien que le reste de l'ouvrage, personne n'a eu l'idée de soutenir qu'il ait été écrit du vivant de Socrate. Tout au contraire,

84. On a voulu voir également une allusion à ce même Archinos dans *Phèdre* 244 CD, où il est peut-être question de la réforme de l'orthographe proposée par Archinos en 403; cf. RAEDER *op. cit.* 269.

on a pensé[85] que, en attribuant, dans le *Phèdre*, à Polémarque des dispositions pour la philosophie, Platon avait voulu faire allusion à la docilité avec laquelle le jeune interlocuteur de Socrate se laisse convaincre dans la *République* (I, 335 DE).

De plus, il semble qu'on s'exagère la valeur du témoignage de CICÉRON et même, à le supposer exact, qu'on en force singulièrement le sens. Il ne signifie pas en effet que Lysias ait *cessé de* professer, lorsqu'il commença d'écrire des plaidoyers. D'autre part, comme on va le voir, Lysias était riche avant la tyrannie des Trente : est-il croyable, demande GOMPERZ (*op. cit.* tr. fr. 441, 1), que, dans sa situation de fortune, il se fût abaissé à exercer une profession salariée? Il serait donc faux que, comme le dit l'auteur du *Brutus*, Lysias eût une longue pratique de l'enseignement, lorsqu'il devint logographe. En supposant même mal fondée l'opinion de GOMPERZ[86], il n'en resterait pas moins que, en 403, Lysias n'aurait pu être appelé par Platon δεινότατος τῶν νῦν γράφειν (*Phèdre* 228 A). C'est en effet à cette date même que se place le discours de Lysias *contre Eratosthène*, le principal auteur de la mort de son frère Polémarque. Au début de ce discours, Lysias déclare que, sans être absolument sans expérience, il n'a cependant jamais plaidé ni pour lui, ni pour d'autres; il y raconte en outre la mort de son frère et comment il fut lui-même (2, 10 sq., 20) dépouillé de sa fortune par les Trente[87]. Mais rien n'y montre qu'il fût alors un avocat connu, ni même, ajouterai-je, qu'il eût déjà enseigné la rhétorique. A aucun titre par conséquent il ne justifiait alors le jugement de Platon[88]. Au reste, l'opinion de USENER suppose, ainsi que l'a bien vu ZELLER (*op. cit.* II, I⁴, 538, 4), que le discours épidictique de Lysias est considéré par Platon en lui-même et pour lui-même, indépendamment de toute relation interne et réelle avec l'objet du dialogue, et autrement que comme un exemple, choisi entre beaucoup d'autres, de

85. LUTOSLAWSKI *op. cit.* 355; RAEDER *op. cit.* 266, 2.
86. Voir A. CROISET t. IV de l'*Hist. de la littér. gr.* 433.
87. Cf. A. CROISET *op. cit.* 433, 439-441.
88. GROTE *Plato* I³, 200 r; GOMPERZ *loc. cit.*

cette rhétorique creuse à laquelle fait défaut la réflexion philosophique.

La prédiction relative à Isocrate ne saurait non plus fournir la preuve qu'on croit y trouver. Qu'y aurait-il donc de si ridicule, demandait déjà HERMANN[89], qu'elle fût un *vaticinium ex eventu*? N'est-ce pas précisément ainsi que l'a comprise CICÉRON (*Orator* XIII, 41 sq.)? Tout au contraire, il y aurait eu, observait encore le même critique, une grande outrecuidance de la part d'un homme jeune et inconnu à recommander sur ce ton un de ses contemporains, de neuf ans même plus âgé que lui. D'autre part, rien n'est moins certain que l'antériorité du *Phèdre* sur le discours d'Isocrate *contre les Sophistes*; beaucoup de critiques pensent, à l'inverse d'USENER, que c'est au contraire Platon qui s'est inspiré d'Isocrate (voir plus bas § **100** *s. in.*), et nous essaierons de montrer, d'ailleurs, à quel point sont hypothétiques toutes les inductions que l'on fonde sur la comparaison des textes d'Isocrate et de Platon (§ **100**, *en entier*). Sur cette première supposition, USENER en fonde une autre qui n'est pas mieux établie : le *Phèdre*, dit-il, étant antérieur au discours *contre les Sophistes*, il faut qu'il ait été composé avant le départ de Platon pour ses voyages. Mais rien ne prouve, remarque ZELLER (*loc. cit.* et 404 sq.), et cela semble même au contraire tout à fait invraisemblable, que Platon ne soit pas revenu une seule fois à Athènes, depuis la mort de Socrate jusqu'au moment de son retour, après le premier voyage de Sicile, en 389/387.

§ **87**. — Il n'y a rien non plus de décisif dans toutes les vraisemblances que l'on croit trouver dans les caractères internes du dialogue. Le manque de rigueur dans la composition, sur lequel BONITZ a principalement insisté (*loc. cit.*), n'est pas incontestablement un signe de jeunesse. RAEDER fait remarquer avec raison que nous le retrouvons également dans la *République* et dans tous les dialogues postérieurs, où la considération du fond l'emporte sur les préoccupations

89. P. 382, ap. RAEDER *op. cit.* 270.

artistiques. Tout au contraire l'*Ion*, l'*Hippias minor*, le *Lachès*, le *Charmide*, que l'on s'accorde très généralement à considérer comme étant des premières productions de Platon, sont des ouvrages très bien composés (*op. cit.* p. 267; cf. p. 57). Pour expliquer, d'autre part, le tour poétique d'une partie du *Phèdre*, est-il besoin de supposer qu'il a été écrit par Platon sous l'influence encore récente de sa vocation poétique? C'est, je crois, une suite immédiate de la fiction par laquelle il introduit la palinodie de Socrate, en expiation de son premier discours : Socrate, après l'impiété qu'il a commise envers l'Amour, redoute un sort pareil à celui de Stésichore d'Himère, après qu'il eut médit de la belle Hélène (242 E-243 B). Il va donc, comme lui, composer une palinodie, et, laissant plaisamment à Phèdre la responsabilité de son premier discours, il suppose que le second est de Stésichore d'Himère, fils d'Euphémos (244 A). L'ayant mis ainsi sous le patronage du grand lyrique, il se trouve engagé par cette plaisanterie même à donner un tour lyrique à sa composition. Au reste, déclare-t-il en terminant sa palinodie (257 A), si les expressions poétiques y abondent, la faute en est à Phèdre. Il y a donc évidemment quelque ironie dans la poésie débordante de ce second discours (cf. aussi 262 D)[90]. On allègue encore que le mépris de la composition écrite, qui s'affiche avec tant d'éclat dans le *Phèdre* (274 B-277 A), serait incroyable de la part d'un homme qui a déjà beaucoup écrit. Ne serait-il pas beaucoup plus incroyable, au contraire, que dans son premier ouvrage Platon se fût exprimé en termes si sévères à l'égard de l'art de l'écrivain? RAEDER, à qui j'emprunte cette remarque, pense qu'il serait bien plus naturel de supposer que Platon s'exprimait ainsi en un temps où, fatigué de la composition écrite, déjà occupé par son enseigne-

90. Selon NATORP Archiv XII, 45 et Hermes XXXV, 387 (ap. RAEDER *op. cit.* 267, 2), si le *Phèdre* n'était pas antérieur à la *Républ.*, le ton poétique du premier de ces dialogues serait incompréhensible, venant après la condamnation des poètes dans le second. Mais, réplique justement RAEDER 267 sq., la poésie du *Phèdre* satisfait à la condition qui est indispensable aux yeux de Platon : elle est fondée sur la théorie des Idées.

ment oral, il songeait à consacrer à celui-ci, où il trouvait sans doute des satisfactions plus immédiates, son activité tout entière (*op. cit.* 263 sq.). Enfin, sans nous arrêter davantage à souligner toutes les invraisemblances de la théorie en question ou à montrer la faiblesse de ses inductions, remarquons combien serait étrange cette façon de tout juger du haut de la doctrine des Idées, si cette doctrine n'avait pas été antérieurement exposée. C'est cependant cette thèse singulière qui est à la base de la méthode de SCHLEIERMACHER et qui lui a sans doute suggéré son opinion sur la date du *Phèdre*. Il faut donc renoncer, semble-t-il, à voir dans ce dialogue le premier écrit, ni même l'un des premiers écrits de Platon.

§ **88**. — Entre la théorie plus modérée, qui cependant fait encore du *Phèdre* un ouvrage antérieur au *Banquet*, et la théorie opposée qui le range parmi les derniers dialogues, il y a, avons-nous dit, une théorie moyenne, qui accorde à chacune des deux autres ce qu'elle demande. Elle peut néanmoins, comme la précédente, être étudiée en ce qu'elle a de propre et indépendamment des deux opinions qu'elle se propose de concilier. Le *Phèdre*, d'après cette hypothèse, aurait été complètement élaboré, peut-être même composé avant le *Banquet* et avant le *Phédon*; il n'aurait été écrit ou publié qu'après, et non sans que la forme primitive eût subi bien des retouches. Cette hypothèse d'une seconde rédaction ou édition du *Phèdre* est, on le sait, celle de GOMPERZ (*op. cit.* tr. fr. 443-445[91]). D'une part, en effet, les résultats de la stylométrie et quelques autres raisons conduisent nécessairement, suivant lui, à placer le *Phèdre* après les deux autres. En revanche, l'étude interne conduit à renverser ce rapport : ainsi, il y a dans le *Banquet* un « raffinement », un « ennoblissement de l'érotique » ; la théorie des Idées, présentée comme une nouveauté dans le *Phèdre*, est traitée dans le *Phédon* comme une doctrine déjà connue, et, « en conséquence, l'ex-

91. Hypothèse exposée antérieurement dans les *Platon. Aufsätze* I, du même auteur (1887) — acceptée par BLASS dans la 2e ed. de l'*Att. Beredsamk.* III, 392.

position en est dépouillée du dernier vestige d'enveloppe mythique ». (*ibid.* 446 sq.)

§ **89**. — Certes, on ne saurait nier ce qu'il y a de séduisant dans une hypothèse qui permettrait de tenir compte de ce qu'il y a de vrai dans les deux théories adverses. Il est, d'autre part, une tradition antique d'après laquelle, jusqu'à quatre-vingts ans, Platon ne cessa, suivant l'expression de DENYS D'HALICARNASSE, « de peigner ses dialogues, de les friser, de les tresser de toute manière »[92]. Mais, si cette tradition est vraie, elle ne l'est pas seulement du *Phèdre*, elle l'est aussi de tous les autres dialogues et la conséquence immédiate en doit être le scepticisme le plus complet à l'égard des recherches chronologiques. En outre, si on accepte l'hypothèse dans le cas particulier du *Phèdre* et sous la forme que lui donne GOMPERZ, on se trouve engagé dans de singulières invraisemblances. D'une part, on aperçoit des raisons de placer le *Phèdre* avant le *Banquet* et le *Phédon*, sous forme de projet ou d'œuvre publiée, et, d'autre part, on admet que Platon, rédigeant ce projet primitif ou révisant sa première édition, n'aurait rien fait pour mettre cette rédaction ou cette révision en harmonie avec les dialogues précédents. Quel eût été, dès lors, l'objet de cette révision, par quoi la réalisation des premières conceptions différerait-elle de ces conceptions mêmes? Toute la nouveauté en eût consisté dans l'addition ou dans l'emploi de certaines particularités de style qui seraient caractéristiques des derniers ouvrages : point de changement dans le fond, mais un certain nombre de τί μήν, un γε μήν, un ἀλλὰ... μήν, et c'en serait assez pour adapter d'anciennes idées ou un ancien ouvrage à des circonstances nouvelles, sans lesquelles, en effet, l'hypothèse même d'un changement perdrait toute raison d'être![93] — Au reste GOM-

92. *De compar. verb.* 25, p. 208 Rsk ; EUPHORION et PANAETIUS ap. DIOG. III, 37 ; QUINTIL. *Inst.* VIII, 6, 64 ; cf. RITT. PRELL.[8], n° 310 et la note, p. 231 ; GROTE *Plato* I, 193 g, avec une intéressante citation des *Proleg. Homer.* de F. A. WOLF [p. CLII] ; RODIER *L'Évolution de la dialectique de Platon* Année philos. XVI, 1905, p. 51, 1.

93. Cf. ZELLER *op. cit.* 514, 3 [515 sq.] et SUSEMIHL *N. plat. Forsch.* I, 34 sq

PERZ n'a pas suffisamment distingué, ce semble[94], entre les deux formes possibles de son hypothèse : « Une œuvre, dit-il, peut avoir été longtemps méditée intérieurement et n'avoir reçu son expression par le langage que postérieurement à une autre d'une conception beaucoup plus récente. Il se peut aussi qu'une œuvre antérieurement composée et publiée ait été — surtout si le succès extérieur en avait été très considérable — remaniée par l'auteur, et ne soit parvenue à la postérité que sous sa dernière forme littéraire. » (444 sq.) Mais les conséquences de ces deux possibilités me paraissent être bien différentes relativement à la vraisemblance de l'hypothèse générale. Se demande-t-on par exemple, pourquoi le *Banquet* ne contient aucune allusion aux entretiens de Socrate et de Phèdre sur l'Amour? Il n'y a rien là qui puisse surprendre, si le *Phèdre* était simplement élaboré avant la publication du *Banquet*; mais on a tout lieu, au contraire, de s'en étonner si une première édition du *Phèdre* avait déjà paru. Objecte-t-on les compliments à l'adresse d'Isocrate, incompréhensibles à la suite du changement qui s'était opéré dans leurs relations? Ces compliments, à supposer, bien entendu, qu'ils ne comportent ni restriction, ni ironie (cf. § **101**), pourraient encore s'expliquer dans le cas d'une première édition antérieure; car, comme le dit GOMPERZ (445, 1), « nous nous faisons une trop haute idée du caractère de Platon pour admettre qu'il dût retrancher d'une œuvre déjà connue de tous une affirmation qui en était partie constitutive ». Mais, par contre, on voit mal quel scrupule aurait pu empêcher Platon de retrancher d'un écrit (ou d'un projet d'écrit) encore ignoré du public des compliments à l'adresse d'un homme qui était devenu son adversaire. Enfin, si notre *Phèdre* est postérieur au *Banquet* et au *Phédon*, pourquoi l'exposition de la théorie des Idées y est-elle enveloppée de précautions oratoires, alors qu'il n'en est point ainsi dans le *Banquet* et que, dans le *Phédon*, elle est pré-

94. Au moins dans les *Griech. Denker*, car je n'ai pas eu entre les mains les *Platon. Aufsätze*.

sentée comme une théorie bien établie? Cette raison est, aux yeux de GOMPERZ (444 et n. 1) une des plus fortes qu'on puisse faire valoir en faveur de l'hypothèse d'un *Phèdre*, antérieur, sous quelque forme que ce soit, aux deux autres dialogues. Cependant, si l'on peut supposer, dans le cas d'une première édition, que Platon eût jugé puéril de rien changer à la forme primitive de son exposition, par contre on ne voit pas bien, si le dialogue n'avait pas été publié, quelle raison il aurait pu avoir d'introduire ou de conserver dans sa rédaction des formules qui désormais n'avaient plus de sens. — Bref l'hypothèse de GOMPERZ ne paraît pas résoudre les difficultés de la question : celles-ci restent donc tout entières, et il nous faudra chercher s'il n'est pas d'autre solution plus satisfaisante. En outre, cette hypothèse ne se justifie que par elle-même, et de plus on ne pourrait, semble-t-il, répondre aux objections qu'elle suscite, qu'à la condition de forger d'autres hypothèses également gratuites.

§ **90**. — La supposition du second *Phèdre* étant écartée, nous sommes désormais obligés de choisir entre les deux théories opposées : le *Phèdre* est-il antérieur ou postérieur au *Banquet*? La seconde hypothèse me paraît devoir être adoptée. En général, pour le prouver, on s'est appuyé principalement sur des raisons tirées de la considération du style. Elles ont été le principe déterminant de la solution bâtarde adoptée par GOMPERZ (p. 444). Si donc ces raisons étaient les seules et que les raisons contraires subsistassent néanmoins, il nous faudrait nécessairement en revenir à cette solution, quelles qu'en fussent les difficultés. Aussi ne m'attarderai-je pas longuement à exposer les arguments fondés sur la stylométrie, me réservant de développer davantage tout ce qui peut, par ailleurs, contribuer à ébranler l'hypothèse adverse et à prouver, indépendamment des motifs d'ordre linguistique, la postériorité du *Phèdre*.

Si l'on examine le *Phèdre* au point de vue de la langue, on voit, dit-on, qu'il abonde en particularités stylistiques appartenant à la dernière manière de Platon : prédominance des termes poétiques; observation des règles formulées par

les maîtres de rhétorique relativement à l'hiatus et au rythme; emploi de certaines particules etc. Bien plus, par rapport à son étendue, il est même plus riche, non pas seulement que le *Banquet* ou le *Phédon*, mais même que la *République*, le *Sophiste*, le *Parménide* et le *Philèbe*, en mots appartenant aux trois derniers dialogues. Donc, si ce caractère du style du *Phèdre* n'était pas contrebalancé, on serait en droit de le placer entre ces dialogues, d'une part, et, d'autre part, le *Timée*, le *Critias* et les *Lois*. Une chose du moins apparaît certaine à LUTOSLAWSKI (voir sur tout ceci *op. cit.* 356-358), c'est que, d'après les résultats de la méthode stylométrique, le *Phèdre* est postérieur au *Banquet* et au *Phédon*, postérieur aussi à la *République*, exception faite peut-être des livres VI et VII, dont l'affinité stylistique avec les derniers dialogues ne dépasse d'ailleurs celle du *Phèdre* que d'une quantité insignifiante[95].

§ **91**. — Il ne peut être question de discuter ici la valeur de la méthode stylométrique. Entre la confiance enthousiaste des uns et le dénigrement un peu hargneux des autres, il y a peut-être place pour une attitude à la fois plus juste et plus circonspecte. La concordance, tout à fait remarquable dans son ensemble, de recherches indépendantes, portant sur des locutions différentes, est un fait auquel il serait absurde de refuser toute signification. Mais, à mon sens, la statistique verbale ne fournit pas le moyen de déterminer avec précision, comme on l'a cru, l'âge relatif des dialogues. Elle permet seulement de constituer, d'une façon d'ailleurs approchée, des groupes de dialogues d'après les indices de parenté que paraît donner l'étude de la langue.

En ce qui concerne particulièrement le *Phèdre*, elle ne me

95. L'affinité relative du *Banquet* par rapport aux *Lois* est de 0,14; celle du *Phèdre*, de 0,31. Le nombre des unités d'affinité est de 98 pour le premier dialogue, de 220 pour le second, et tous les deux ont à peu près la même étendue. Cf. LUTOSLAWSKI *op. cit.* p. 169 (n° 11) et p. 176 (n° 18). — On trouvera un très clair exposé de la méthode stylométrique et un bon résumé des tableaux de L. dans COUTURAT *Sur l'évolution historique du syst. de Platon* Bibl. du Congr. intern. de Philos. de 1900, IV, 130-132.

semble pas mériter d'ailleurs la confiance décisive qu'on place en elle. Certes, il y a quelque excès à dire avec ZELLER (Archiv X, 1897, p. 595) que la méthode stylométrique échoue *principalement* en ce qui concerne le *Phèdre*. Cependant l'étude attentive de toutes les particularités qui, d'après le résumé de LUTOSLAWSKI, appartiennent à ce dialogue, conduit à douter que les conclusions qu'on en tire soient pleinement justifiées. Parmi les particularités signalées, il en est un bon nombre, plus d'une vingtaine, qui sont moins fréquentes proportionnellement dans le *Phèdre* que dans des dialogues supposés antérieurs et, en particulier, dans le *Banquet* et dans le *Phédon*. D'autres, une trentaine au moins, ne sont pas plus fréquentes dans le *Phèdre* que dans le *Banquet*, dans le *Phédon* et dans d'autres dialogues antérieurs. De plus, certaines particularités vraiment essentielles du dernier style, particularités purement linguistiques, entièrement indépendantes de la nature des idées exprimées : flexions, emploi des temps, emploi des prépositions, des adverbes ou des particules, régime des prépositions, construction des phrases, tournures et locutions diverses etc. sont absentes du *Phèdre* et présentes au contraire, soit dans le *Banquet*, soit dans le *Phédon*, soit dans les deux à la fois; on en peut compter plus de dix. Si maintenant nous tenons compte de la valeur relative des particularités, nous verrons que, parmi les sept particularités « très importantes » du *Phèdre*, il n'en est pas une seule qui soit nouvelle; que, parmi les particularités « importantes », il en est qui sont proportionnellement plus importantes dans des dialogues antérieurs; que, parmi celles qui, dans le *Phèdre*, apparaissent simplement comme « répétées », quelques-unes étaient « importantes » dans des dialogues que LUTOSLAWSKI veut placer avant le *Phèdre*. D'autre part, nous l'avons vu (§ **90**, p. 76), si l'on tenait compte exclusivement de certaines particularités (il y en a tout près de soixante dans ce cas), la méthode stylométrique conduirait, ce qui est intéressant à retenir, à mettre le *Phèdre* au rang de dialogues qu'on prétend lui être postérieurs, ou même à le placer après eux. Enfin, quelle induction peut-on

fonder, quant à la chronologie du *Phèdre*, sur des particularités dont la fréquence est d'abord croissante jusqu'à un maximum, qui se réalise précisément dans ce dialogue, puis décroissante et, enfin, de nouveau croissante (n° 231 de la nomenclature de LUTOSL. ; cf. n° 248)? Les variations de fréquence sont même parfois tellement désordonnées qu'elles mettent gravement en défaut, semble-t-il, l'efficacité probante de la méthode (n°s 24, 248, 249, 367, 377, 390, 412).

En vain nous dénierait-on le droit de considérer isolément les diverses particularités; en vain prétendrait-on qu'elles sont significatives, en quelque sorte, par leur masse. Mais, en premier lieu, pour que la méthode fût vraiment convaincante, il faudrait que, pour la plupart des particularités stylistiques, il y eût une progression ou une régression à peu près régulières jusqu'au *Phèdre* et à partir du *Phèdre*. Autrement, on pourra toujours penser que l'emploi, ici ou là, de tel mot, de telle forme, de telle construction, de préférence à tels autres, provient de causes tout accidentelles. Si, d'autre part, dans un dialogue, il y a répétition plus ou moins fréquente de quelque particularité, ne peut-on croire que c'est là un effet de la tendance spontanée et entièrement inconsciente, en l'absence de toute cause contraire, à répéter une expression qui, sans intention définie, a été déjà employée une première fois? Ainsi par exemple τί μήν est employé onze ou douze fois[96] dans le *Phèdre*. Or dix de ces τί μήν se trouvent dans le dernier tiers du dialogue. S'il s'agissait de deux dialogues distincts, remarque avec raison ZELLER (*loc. cit.*), on voudrait voir là un indice chronologique : fera-t-on de même en ce qui concerne la dernière partie du *Phèdre* à l'égard des deux premières? Tout au contraire, la prédominance du dialogue dans cette dernière partie et la loi d'habitude suffiraient à expliquer le fait allégué et sans qu'il fût possible de lui attribuer aucune autre signification. Quant au second point, il n'est pas impossible non plus de rap-

96. Onze fois, selon ZELLER *Ph. d. Gr.* II 1⁴, 513, 2; douze fois selon DITTENBERGER, ap. LUTOSL. *op. cit.* p. 104, n° 202.

porter à d'autres causes que l'âge du dialogue le nombre, vraiment remarquable, des particularités du dernier style que renferme le *Phèdre*. Parmi ces particularités on compte principalement, nous l'avons vu, l'emploi des mots poétiques et l'observation des règles formulées par les rhéteurs professionnels sur l'hiatus et le rythme. Or l'emploi des mots poétiques s'expliquerait assez bien, comme j'ai essayé de le prouver (cf. § **87**, p. 71), par la fiction même qui commande toute une partie du *Phèdre*. En outre, dans une critique de la rhétorique non-philosophique, on comprendrait fort bien que Platon se fût amusé par ironie à observer des règles, dans le respect desquelles on faisait sottement consister l'art tout entier. CAMPBELL[97] et NATORP[98] ont de même pensé que beaucoup des particularités linguistiques du *Phèdre* pouvaient s'expliquer par le but de l'ouvrage. Mais pourquoi, demande RAEDER, ces particularités sont-elles devenues, par la suite, habituelles au style de Platon? La question certes est faite pour embarrasser. Mais il faut bien reconnaître qu'elle n'est pas relative au *Phèdre* lui-même. Or tout ce que j'ai voulu montrer, c'est que la méthode stylométrique ne saurait suffire, *à elle seule*, à prouver que le *Phèdre* est un dialogue postérieur au *Banquet*, ni, à plus forte raison, à prouver qu'il appartient au dernier groupe des écrits de Platon. Il faut donc chercher d'autres preuves.

§ **92**. — La première de ces preuves, et la plus décisive peut-être, est fournie par un passage du *Phèdre* (242 AB) qui paraît renfermer une allusion précise, non pas seulement au *Banquet*, mais aussi au *Phédon*. Socrate s'émerveille de ce qu'il y a de vraiment surnaturel en Phèdre pour ce qui concerne les discours : « Je ne crois pas, lui dit-il, que, parmi les hommes de ta génération, il y en ait aucun qui ait fait se produire plus de discours que toi, soit pour les avoir prononcés lui-même, soit pour avoir amené d'autres personnes d'une façon quelconque, à les prononcer. J'en excepte pour-

97. *Soph. and Polit.* p. XXXI.
98. Archiv XII, 1 sqq , 159 sqq., XIII, 1 sqq., ap. RAEDER, 246, 38 sq.

tant, ajoute-t-il, Simmias le Thébain. Mais sur tous les autres tu l'emportes, et de beaucoup. » Il me paraît difficile de ne pas voir dans ce passage une référence directe, d'une part au *Banquet*, dans lequel Phèdre nous apparaît comme le véritable initiateur, et, comme dit Eryximaque, « le père » des discours sur l'Amour (177 A-C, D), qui remplissent le dialogue, et, d'autre part au *Phédon*; car Simmias, en réclamant de Socrate, au moment où il va quitter ses amis, la communication de sa pensée, comme d'un bien qui leur est commun à tous (63 B-D), est vraiment l'instigateur de toute la discussion sur l'immortalité[99]. Rien ne servirait de dire que cela signifie peut-être simplement que Phèdre était bavard et curieux, que Simmias ne l'était pas moins, ou bien que le passage a été ajouté après coup, ou encore que Socrate fait allusion seulement au discours que Phèdre vient de lui faire prononcer, et dont il réclame la seconde partie. La dernière supposition est insuffisante : elle ne rend pas compte de l'allusion à Simmias, ni même des termes qui concernent Phèdre, car, depuis le début du dialogue, Phèdre n'a lui-même prononcé aucun discours. Quant aux autres conjectures, elles consistent à relier un fait à des hypothèses invérifiables, au lieu de le rattacher à un autre fait que nous connaissons et avec lequel il concorde parfaitement. Admettons d'ailleurs que le *Phèdre* soit antérieur au *Banquet* : il en résulterait une invraisemblance inverse de la vraisemblance que nous venons d'établir. Le second discours de Socrate, dans le *Phèdre*, n'est-il pas un véritable éloge de l'Amour, puisque c'est une palinodie offerte au dieu en expiation des offenses qu'il lui a faites par le premier discours (cf. 242 B-244 A, surtout 242 D-243 D; 257 AB)? Comment s'expliquer dès lors, si le *Banquet* est le second des deux dialogues, que Phèdre, au moment où, pour lui donner satisfaction, on va louer l'Amour, ne fasse aucune allusion à l'entretien qu'il a eu sur ce sujet avec Socrate? Une telle allusion n'aurait-elle

99. Cf. Lutoslawski *op. cit.* 354; Blass *Die Rhythmen d. att. Kunstprosa* 1901 (d'après Crain *De ratione quae inter Pl. Phaedr. et Symp. intercedat* p. 15); Raeder *op. cit.* 266, 2.

pas été suffisamment motivée par ce que nous conte Eryximaque de l'indignation de Phèdre contre les faiseurs de panégyriques, dont aucun n'a jamais été tenté par l'éloge de l'Amour (*Banq.* 177 A-C)? Tout au moins le souvenir du *Phèdre* eût détourné Platon de s'exprimer comme il l'a fait. Ce n'est pas, en effet, une seule fois, ni par hasard, étourdiment, que Phèdre a exprimé à Eryximaque l'indignation dont il s'agit : il la témoigne en toute occasion (ἑκάστοτε 177 A). Bien plus, Socrate, loin de protester, de rappeler un autre entretien, approuve, sinon précisément l'indignation de Phèdre, du moins la proposition qu'elle a inspirée à Eryximaque (177 DE). Et qu'on ne dise pas, pour atténuer ce qu'il y a là de surprenant, que l'indignation de Phèdre ne visait que les poètes et les sophistes; qu'il s'est plaint seulement de n'avoir entendu personne jusqu'ici louer dignement (ἀξίως) l'Amour; que, le problème de l'Amour n'ayant été traité dans le *Phèdre* que d'une façon accidentelle, Platon ne veut pas paraître avoir déjà entamé le sujet qu'il aborde dans le *Banquet*. Toutes ces raisons sont alambiquées et peu décisives, et il n'en reste pas moins vrai que, si le *Phèdre* est antérieur au *Banquet*, l'absence, au début de ce dernier dialogue, de toute allusion au précédent serait vraiment étrange et bien difficilement explicable.

§ **93**. — Une seconde preuve de l'antériorité du *Banquet* sur le *Phèdre* me paraît pouvoir être induite de ce que le *Phèdre* suppose, quoi qu'on en dise, plusieurs livres de la *République*; or personne ne doute que la *République*, au moins dans son ensemble, ne soit postérieure au *Banquet*. Assurément de tels arguments me paraissent devoir être employés avec la plus extrême circonspection et c'est pourquoi je n'ai pas voulu faire état de certaines raisons de ce genre que je développerai plus tard (§ **150**) : trop souvent en effet, on voit des critiques déclarer, pour les besoins de leurs hypothèses, que tel dialogue en suppose un autre, alors que d'autres critiques renversent ce rapport en vue de justifier une hypothèse opposée[100]. Les raisons que l'on tire de

100. Ainsi, par exemple, je ne pense pas que le seul fait de nommer,

la comparaison de la théorie de l'âme tripartite et des preuves de l'immortalité dans le *Phèdre* et dans la *République* ne nous arrêteront pas non plus[101]. Il y a sur ce point trop de difficultés et il vaudra mieux sans doute réserver cette discussion pour le moment où nous pourrons l'étendre au *Phédon* lui-même (voir plus bas § **106**). Toutefois, dès à présent, on peut du moins remarquer ceci : dans la *République* (IV, 435 BC, 436 AB, 440 E-441 C) la théorie des parties de l'âme est présentée comme quelque chose de nouveau. Si le *Phèdre* est antérieur à la *République*, c'est bien étrange. Dira-t-on, pour expliquer cette singularité (ZELLER *op. cit.* 843, 3 [844]), que Platon n'a pas voulu faire état de l'exposition mythique du *Phèdre*, celle-ci lui paraissant dépourvue de base scientifique? Cette explication suppose que l'on adopte la conception de SCHLEIERMACHER sur la méthode de Platon (voir en effet ZELLER, 536) et qu'on croit à l'antériorité de la forme mythique sur l'explication directe : des énigmes pour commencer, et afin de faire travailler l'esprit des lecteurs, puis des solutions, voilà quelle aurait été la marche suivie par Platon dans ses expositions. Mais, s'il en est ainsi, comment se fait-il, demande très judicieusement RAEDER (252 sq., cf. 576 sq.), que, dans la *République*, à la suite de la prétendue solution des mythes énigmatiques du *Phèdre*,

dans le *Phèdre* (247 D), la Justice avant les autres Idées, ou cette déclaration, placée dans la bouche du jeune Phèdre, qu'il vaut mieux s'amuser à parler sur la justice qu'à faire des débauches (276 E), soient des raisons suffisantes, quoi qu'en pense LUTOSLAWSKI (*op. cit.* 331) de proclamer la *République* antérieure au *Phèdre*. De même ce passage du *Phèdre* (248 B), où il est dit que l'opinion est le seul mode de connaissance accessible à l'âme déchue du monde idéal, ne me paraît pas rappeler avec une évidence irrésistible (TEICHMUELLER *Lit. Fehd.* I, 80 sq.; RAEDER 249) le morceau de la fin du Ve livre de la *République*, dans lequel est déterminée la nature de l'opinion (476 D-478 E; cf. VII, 534 A). On pourrait alléguer avec autant de vraisemblance que ce passage du *Phèdre* suppose le *Ménon* ou le *Théétète*, ou bien encore dire du *Banquet* lui-même (201 E-202 A, 203 E), aussi bien que du *Phèdre*, qu'il suppose les développements mentionnés de la *République* (voir plus bas § **158**).

101. Sur la question, cf. RAEDER 173 sq., 239-241, 252 sq.

nous trouvions une nouvelle exposition mythique de la même théorie? Dans le livre IX, 588 C-E, Platon s'est en effet de nouveau servi du mythe pour représenter la tripartition de l'âme, qu'il compare à l'assemblage d'un homme, d'un lion et d'un monstre à plusieurs têtes. Ce retour au symbole est pour la théorie de SCHLEIERMACHER une redoutable pierre d'achoppement et, de même, pour l'hypothèse de l'antériorité du *Phèdre* : on comprendrait mal que, après avoir employé le symbole dans le *Phèdre*, puis expliqué ce symbole dans le IVe livre de la *République*, Platon eût eu de nouveau recours au symbole dans le livre IX. Tout au contraire, il est très naturel que, après avoir exposé la doctrine en question sous une forme scientifique, il cherche à la rendre sensible à ses lecteurs par des comparaisons et des images concrètes : celle du livre IX en est une, celle du *Phèdre* en est une autre.

Considérons maintenant les mythes eschatologiques de la *République* et du *Phèdre* : entre les uns et les autres, la ressemblance est remarquable; on pourrait même[102] la trouver surprenante si l'on persistait à placer le *Phèdre* au début de la carrière de Platon et la *République* à la fin. Il semble au contraire que l'eschatologie du *Phèdre* (249 AB) serait bien obscure, si on ne la considérait comme un résumé, modifié dans quelques parties, de celle de la *République* (X, 615 A-C, 617 C-621 A) : comment pourrait-on comprendre, par exemple, sans la *République* (X, 617 D-618 B, 619 B-620 D), ce que signifie l'union, dans le *Phèdre* (249 B), de κλήρωσις et de αἵρεσις, du tirage au sort et du choix (cf. RAEDER *loc. cit.*)?

Sur d'autres points, les développements du *Phèdre* semblent marquer un progrès par rapport à la *République*. Ainsi, bien que dans ce dernier ouvrage, il soit question d'un τόπος νοητός (VI, 508 B-510 B, 516 A-C, 517 B) qui ressemble fort à l'ὑπερουράνιος τόπος du *Phèdre* (247 A-C), il n'en pas moins vrai que, entre la vie des âmes séparées de leurs corps et ce νοητὸς τόπος, aucune relation n'est établie. La région transcendante

102. Avec DIETERICH *Nekyia* 116, ap. RAEDER 256 sq.

où, selon le mythe d'Er l'Arménien, les âmes qui ne sont pas reléguées dans la région souterraine sont appelées à vivre pour un temps, c'est le ciel astronomique, comprenant la sphère des fixes et les sphères de chaque planète (X, 614 C, D, E, 615 A, 616 B sqq.). Il n'en est plus ainsi dans le *Phèdre* : sans doute, les âmes ont encore dans le ciel droprement dit une part de leur existence, mais le lieu où elles tendent et où elles peuvent seulement trouver l'aliment qui leur est propre, c'est un lieu supra-céleste (247 A-E, 248 B, 248 D-249 A). Platon aurait-il renoncé à une conception qui, comme nous le verrons, s'accorde parfaitement avec sa théorie de l'Ame, et ne faut-il pas y voir plutôt une expression plus complète des exigences de cette théorie ?

On a fait voir encore[103] que la hiérarchie des âmes, qu'on trouve dans le *Phèdre* (248 DE), serait par certains de ses traits incompréhensible, si on ne se reportait à la *République* : ainsi la place assignée, sans justification, au tyran, s'explique par les preuves données *Républ.* IX, 587 B-588 E; l'assimilation établie entre les poètes et les imitateurs ne se comprend que si on se rappelle les développements du Xe livre de la *République* (603 B-608 B) : dans le *Banquet* au contraire (205 BC), la poésie était création. Dans l'hypothèse qui place le *Phèdre* avant le *Banquet* et avant la *République*, la relation de ces idées serait inintelligible et supposerait dans l'esprit de Platon une singulière inconsistance. — Pareillement, on ne peut croire, pour la même raison, que la liaison établie dans la *République* (IX, 572 E-573 C; cf. 571 B) entre la formation de l'homme tyrannique et la prédominance, en lui, de l'amour, identifié à l'ivresse et à la folie soit postérieure au *Phèdre* : dans ce dialogue, en effet, une conception tout à fait analogue fait le fond du premier discours de Socrate (238 A-C); mais cette conception est vigoureusement combattue et réfutée, d'un point de vue plus élevé, dans le second discours (244 A-D, 245 B, 249 D; cf. 265 A-C, 266 AB). Si donc le *Phèdre* a précédé la *République*,

103. Lutoslawski, 331 et n. 234; Raeder 256, 1.

il faudra croire que Platon, après avoir pris soin, dans le premier dialogue, de désavouer cette conception avec une solennité significative, y serait ensuite revenu, sans juger pourtant utile de justifier en rien ce changement de vues ! (cf. RAEDER 249) — En résumé, il semble bien que la *République*, postérieure au *Banquet*, est antérieure elle-même au *Phèdre*.

§ **94**. — On peut trouver d'autres arguments dans l'étude des rapports qui existent entre le *Phèdre* d'une part et, d'autre part, le *Timée* et les *Lois*. La preuve de l'immortalité de l'âme par le mouvement (*Phèdre* 245 C-246 A) est seule retenue dans les *Lois* et elle y est présentée de la même manière que dans le *Phèdre* (*Lois* X, 894 E-895 C, 896 AB). Nous ne pouvons entrer dans le détail de la question, sur laquelle d'ailleurs nous aurons à revenir à propos du *Phédon* (cf. § **163** *s. in.*) Remarquons cependant à quelles étranges conséquences le rapprochement signalé nous conduirait dans l'hypothèse où le *Phèdre* serait antérieur au *Phédon* et à la *République* : les preuves du *Phédon*, qui sont rappelées dans la *République* (X, 611 B), et qui y sont complétées par une preuve nouvelle (608 D-611 B), seraient abandonnées pour revenir à une preuve unique bien antérieure, alors que cette preuve aurait été elle-même négligée dans toutes les démonstrations qui lui seraient postérieures. Sur ce point encore, la fluctuation constante serait donc la loi de la pensée de Platon. De plus, n'est-il pas étrange que cette preuve ancienne se trouve justement d'accord, par son caractère physique, avec les tendances qui se développent dans le *Timée*, dont le dialogue des *Lois*, qui la reprend, n'est sans doute pas très éloigné? Au surplus, les analogies du *Phèdre* avec le *Timée* sont nombreuses et remarquables : nous en mettrons plusieurs en lumière en parlant des rapports du *Phèdre* avec le *Phédon* et dans notre interprétation de la théorie de l'amour[104]. Il suffira, pour le moment, d'appeler l'attention sur un curieux passage du *Phèdre* (269 E-270 C), qui, en dépit

104. Voir § **128** et **129**, § **130**, § **137** et surtout **138**, § **163** *s. in.*; cf. LUTOSLAWSKI 332-335.

d'une ironie apparente, me paraît devoir être considéré comme très sérieux. Platon y affirme la nécessité d'une étude de la Nature universelle (τῆς τοῦ ὅλου φύσεως) pour connaître la nature de l'âme, comme pour connaître la nature du corps : sans cette étude, il n'y a pas d'art digne de ce nom. Une telle affirmation, si elle ne suppose pas le *Timée*, ce que je n'oserais à vrai dire conjecturer dès à présent (cf. § **106** *fin* et **107** *fin*), semble du moins en être l'annonce presque immédiate; je n'insiste pas, il n'y aurait pas d'intérêt pour notre sujet à tenter d'élucider complètement ce problème. J'ajouterai seulement que nous aurons encore l'occasion un peu plus tard de signaler d'autres points de contact du *Phèdre* avec les *Lois* (cf. § **95**, p. 89 sq.) et même d'apercevoir (cf. § **163** *s. med.*) certains rapports entre le *Phèdre* et la dernière philosophie de Platon telle qu'Aristote nous l'a fait connaître.

§ **95**. — Mais ce n'est pas seulement l'étude de la Physique qui est ainsi reconnue indispensable dans le *Phèdre*, c'est aussi l'étude de la Dialectique. S'il y a en effet une circonstance qui soit propre à faire croire que le *Phèdre* est un des derniers dialogues de Platon, postérieur tout au moins à la *République*, c'est bien la façon dont il y est parlé de la méthode dialectique (265 C-266 C; cf. 272 D, 276 E). — On allègue sans doute que la Dialectique n'y est encore envisagée que comme un procédé purement logique et tout formel, bien différent de la méthode du *Sophiste*; que les procédés de la méthode dialectique y sont présentés avec une solennité remarquable, et comme le fruit d'une récente découverte (265 CD); que le nom même de dialecticien y est employé (266 C) comme un terme nouveau, et dont l'usage pourrait être contesté, tandis que, dans l'*Euthydème* (290 C), Platon s'en sert sans aucune explication, et, dans le *Cratyle* (390 C) en paraissant se référer à une explication déjà donnée[105].

Mais, ni dans l'*Euthydème*, ni dans le *Cratyle* le mot n'est employé avec le sens particulier qu'il a ici : dans le pre-

105. Zeller *op. cit.* 537-539, n. 2 et 3 de la p. 538; cf. 526. Ueberweg *Unters*, 278.

mier de ces dialogues, le dialecticien, c'est celui qui sait tirer parti des recherches de l'arithméticien ou du géomètre; dans la second, c'est, en un sens presque socratique, par suite déjà connu, celui qui sait interroger et répondre (cf. 398 D). D'autre part, il est faux que chose et nom soient présentés dans le *Phèdre* comme des nouveautés. En ce qui concerne le nom, Platon se borne à dire qu'il ignore s'il a raison d'appeler dialecticiens ceux qui usent du procédé dont il a parlé, mais que, *jusqu'à présent* (μέχρι τοῦδε), il les nomme ainsi (266 BC) : cela ne veut-il pas dire qu'il s'est dejà servi du même mot dans le même sens? Or, s'il y a un ouvrage auquel puisse s'appliquer une telle référence, c'est bien la *République* où le mot « dialectique » est employé pour décrire une opération tout à fait semblable à celle dont nous parle le *Phèdre* : cette opération consiste en effet à découvrir d'abord, en partant de la multiplicité sensible, une notion générale, objet de la définition, principe ferme (ἀνυπόθετον) qui pourra servir de base à la démonstration; — puis, partant de là, à déduire toutes les conséquences de ce principe au moyen d'une méthode purement logique, qui ne tient compte que de l'essence et qui, par conséquent, développe tout ce que l'essence comprend en elle (*Rép.* VI, 509 D-511 C; VII, 531 D-534 E). Il me paraît bien difficile de nier l'étroite parenté de cette méthode avec celle du *Phèdre*, et, d'autre part, l'indication dans ce dialogue d'un emploi antérieur du mot « dialectique » pour désigner les procédés en question prouve suffisamment que ce n'est pas la description de la *République* qui est la deuxième. Si l'on prétend, à vrai dire, que la description du *Phèdre* est annoncée comme relative à une récente et merveilleuse découverte, c'est qu'on force singulièrement le sens de la formule par laquelle elle est introduite : Socrate dit simplement que la question vraiment importante, c'est la question de méthode, et il se félicite que les hasards de son entretien avec Phèdre, entretien dont l'objet primitif n'offre plus désormais qu'un intérêt secondaire, l'aient conduit à se servir des deux procédés dont il va maintenant parler (cf. § **69**, *n. 37* et *n. 38*).

Ce n'est pas à dire pourtant qu'il n'y ait dans la méthode

du *Phèdre* quelque chose de plus que dans celle de la *République* : cette dernière en effet ne contient pas l'idée d'une division du concept en ses *articulations naturelles*. On a voulu, il est vrai, la trouver dans le *Cratyle* (387 A)[106]. Mais le sens de la proposition mentionnée est absolument général : l'action de couper doit être accomplie ainsi qu'il convient à la nature de la chose qu'il s'agit de couper et à la nature de cette action même, comme aussi l'action de brûler et de même enfin, par assimilation, l'action de parler. Si l'on cherche le principe de la méthode de division, ce serait d'ailleurs plus loin encore que dans le *Cratyle* qu'on le rencontrerait; il est, semble-t-il, déjà dans cet axiome du *Protagoras* (332 CD), que chaque contraire a un contraire et un seul[107]. Au surplus la nécessité même de la division du concept est impliquée par la description que donne la *République* du second procédé de la méthode dialectique : dire qu'il consiste à développer l'Idée et à découvrir, progressivement, par ce moyen toutes les Idées qui se subordonnent à l'Idée qui a été prise pour principe (voir en particulier VI, 511 BC), c'est dire qu'il faut procéder à une analyse rationnelle de l'essence, grâce à laquelle on pourra ensuite la diviser en toutes les espèces qu'elle comporte naturellement. Mais, dans le *Phèdre*, du moins, l'opération dont il s'agit est caractérisée expressément comme une méthode de division rationnelle et, par là même, naturelle.

Or cette méthode tient justement la plus grande place dans les grands dialogues dialectiques, que presque tout le monde s'accorde aujourd'hui à placer à la fin de la carrière littéraire de Platon : *Sophiste*, *Politique* et *Philèbe*. Il est impossible, quand on considère les expressions par lesquelles Platon décrit dans le *Phèdre* la division du délire, de ne pas penser aux célèbres divisions du *Sophiste*, division de l'Idée d'art qui conduit à l'Idée de pêche à la ligne (218 E-221 C), divisions successives de l'Idée d'art en général (221 C-226 A, 235

106. Cf. Rodier *Évolution de la dial. de Platon* Ann. phil. XVI 1905, p. 57.
107. Cf. Prantl *Gesch. d. Log.* I, 82, n. 78.

C-236 C, 265 A à la fin) ou, plus particulièrement, de l'Idée d'art de trier (226 B-231 B), qui aboutissent, si l'on prend toujours *sur la droite* (comp. *Soph.* 264 E avec *Phèdre* 266 A) à l'Idée de sophistique; la définition qui y est donnée de la Dialectique (253 DE) rappelle très exactement non seulement le passage déjà cité du *Phèdre*, mais d'autres encore, 270 D, 273 DE, 277 B (cf. 249 BC). Des remarques analogues s'appliqueraient au *Politique* : l'importance de la méthode de division, les erreurs auxquelles elle est exposée (comp. *Phèdre* 265 B *s. fin.* avec *Polit.* 278 D *s. in.*) y sont encore mieux mis en relief (285 A-C, 286 D-287 A, cf. 262 A-264 B); les exemples sont plus nombreux encore que dans le *Sophiste* et plus variés (258 B-268 D; 275 C-277 A; 279 A-284 B [l'art de tisser]; 287 B-305 E); enfin la division rationnelle y est comparée, comme dans le *Phèdre*, avec la division des membres d'un corps vivant (287 C). La concordance de la conception que le *Philèbe* (16 C-17 A) nous donne de la Dialectique avec celle du *Phèdre* (cf. 277 B), comme avec les précédentes, n'est pas moins remarquable : elle les rappelle très fidèlement, tout en les précisant, et la solennité du ton n'est pas moindre, bien loin de là, dans le *Philèbe* (16 C) que dans le *Phèdre* (266 B); en conclurait-on que, lorsqu'il écrivit le *Philèbe*, Platon venait d'inventer la Dialectique? Ainsi la parenté du *Phèdre* avec le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe* paraît établie; ce résultat doit nous suffire, et, aussi bien que plus haut à propos des rapports du *Phèdre* avec le *Timée*, il est inutile de poursuivre une plus grande précision et de chercher à déterminer plus exactement, de ce point de vue, l'âge relatif du *Phèdre*. Rappelons seulement, pour finir, le rapprochement déjà signalé (§ **69**, p. 46) entre les formules du *Phèdre* au sujet de la Dialectique et celles que l'on trouve dans le XIIe livre des *Lois*, 963 A, C-964 A, 965 BC, 966 A. L'idée d'une première opération ramenant à l'unité du concept la multiplicité des faits, puis d'une seconde, déterminant les différentes espèces et les subordonnant à l'unité primitive dans une synthèse hiérarchisée, où sont exactement marqués les intermédiaires qui lient l'unité à la multiplicité, — cette

idée est exprimée, dans les passages auxquels nous faisons allusion, brièvement, mais avec une grande netteté[108].

§ 96. — En résumé, le *Phèdre* nous apparaît comme un dialogue non seulement postérieur au *Banquet*, mais même voisin des derniers dialogues de Platon. A la vérité, en outre des raisons que j'ai données pour le prouver, on en a allégué un grand nombre d'autres, que j'ai cru devoir laisser de côté comme peu décisives. Il convient donc sans doute d'expliquer maintenant, le plus brièvement possible, pour quels motifs il n'a pas été tenu compte de quelques-unes d'entre elles relativement aux rapports du *Phèdre* et du *Banquet*, auxquelles cependant les partisans de la théorie que j'ai adoptée accordent une grande valeur.

Je mentionnerai tout d'abord ces allusions au *Banquet*, qu'on prétend apercevoir dans le *Phèdre*. Les plus notables ont été signalées au cours de l'analyse du *Phèdre* dans le chapitre précédent. Il faut signaler en même temps l'intéressante conjecture de TEICHMUELLER[109], d'après laquelle l'Eroticos de Lysias, au début du *Phèdre*, aurait été une critique du discours de Pausanias dans le *Banquet* : ainsi s'expliquerait l'ironie particulièrement mordante avec laquelle cet échantillon de la rhétorique non philosophique est, à son tour, critiqué par Platon. Mais, en premier lieu, le discours en question est-il vraiment de Lysias[110]? A cet égard, l'incer-

108. 965 BC : μὴ μόνον δεῖν πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν δυνατὸν εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ἓν ἐπείγεσθαι γνῶναί τε καὶ γνόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα ξυνορῶντα .... πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν... 966 A : il ne faut pas se contenter de savoir ὡς πόλλ' ἔστιν... ἕκαστον..., mais il faut encore être en état de dire, en outre, ὅπως ἕν τε καὶ ὅπῃ... — Sur l'antériorité de la conception de la Dialectique dans *Rep.* par rapport au *Phèdre*, cf. TEICHMUELLER *Lit. Fehd.* I, 81, RAEDER *op. cit.* 261. Sur la théorie de la Dialectique, RODIER *art. cit.* Ann. philos. XVI, 1905, 55-59; BROCHARD *Les « Lois » de Platon et la Théorie des Idées* Ann. philos. XIII, 1902, p. 10.

109. *Liter. Fehden* II, 272 sq. et la note **, cf. 22 sq.

110. C'est, par exemple, l'opinion de UEBERWEG (*Unters.* 262 sq.), d'EGGER (*Observations sur l'Eroticos inséré sous le nom de Lysias* etc. Ann. des études gr. 1871), de BONITZ (*Plat. Stud.*², 254), de GOMPERZ (*Pens. de la Gr.* tr. fr. II, 430) etc. BLASS, qui l'avait adoptée (*Att. Bereds.*

titude est extrême. D'autre part, pourquoi Platon aurait-il jugé nécessaire de prendre la défense du discours de Pausanias, puisque ce discours représente, dans son *Banquet*, une doctrine incorrecte et qu'il réfute lui-même? Enfin les prétendues allusions au *Banquet* que renfermerait l'Eroticos de Lysias manquent totalement d'évidence. Trop souvent, d'ailleurs, il en est ainsi pour les diverses références au *Banquet* qu'on croit trouver dans le *Phèdre* : ce sont des ressemblances, parfois purement extérieures, qu'on interprète au gré de son désir et qui peuvent signifier l'antériorité du *Phèdre* sur le *Banquet*, tout aussi bien que l'inverse.

On en pourrait dire à peu près autant de certaines preuves fondées sur la comparaison du contenu doctrinal des deux dialogues : elles se fondent soit sur une hypothèse particulière relativement au sens et à l'évolution de la philosophie platonicienne, soit sur l'hypothèse même de l'antériorité du *Phèdre*, de telle sorte que ce sont de simples cercles vicieux. Ainsi, par exemple, on remarque, non sans raison du reste, que dans le *Banquet* l'Amour est l'image de l'âme qui lie le monde sensible au monde intelligible. Mais, ajoute-t-on, il faut en outre que, par sa nature, elle soit vraiment quelque chose d'intermédiaire : d'où la théorie des trois parties de l'âme dans le *Phèdre* (Couturat *art. cit.* p. 151 sq.). Or il semble bien que, si on ne partait de cette hypothèse que le *Phèdre* est antérieur au *Banquet*, on pourrait soutenir avec tout autant de vraisemblance que la doctrine de l'âme tripartite a conduit Platon à donner à l'Amour le rôle d'un intermédiaire. Dans d'autres cas, comme je l'ai indiqué plus haut, on s'appuie pour établir la postériorité du *Phèdre* sur une conception du Platonisme qui aurait elle-même bien besoin d'être prouvée. On admet l'existence d'un « Platonisme moyen », dans lequel les Idées, au lieu d'être des réalités auxquelles les choses participent, ce qui serait le point de vue du *Banquet*, ne seraient plus que des universaux dont

I', 416 sqq.), a ensuite changé d'avis (Hermes XXXVI, 580 sq.), et, de même, A. Croiset (*Litt. gr.* IV, 435 sq.) tient pour la négative.

les choses sont des imitations. Or ce point de vue logique serait très apparent dans le *Phèdre*. Cependant, comme on ne peut nier que, dans ce dialogue, les Idées soient représentées comme possédant une réalité objective (par ex. 247 C-E, 250 B-D), on se tire d'embarras au moyen du subterfuge ordinaire : ce sont là des assertions mythiques qu'il convient de traduire, et certes LUTOSLAWSKI, dont on reconnaît ici les conceptions, a fait preuve dans ce travail d'une merveilleuse ingéniosité (337-339, 340; cf. 359). En vérité, c'est une façon trop simple de justifier son parti-pris et d'esquiver les difficultés. Au reste, on retrouve, dans le cas qui nous occupe, des exemples de cette belle indépendance à l'égard des textes, qu'on a si justement reprochée à LUTOSLAWSKI. Pour lui, le *Phèdre* développe des vues antérieures : ainsi, dit-il (p. 331), dans le *Banquet* la Beauté était la plus haute des Idées ; dans le *Phèdre* (247 D), ce n'est plus qu'une Idée entre beaucoup d'autres (ce qui doit prouver, sans doute aussi, la prédominance du point de vue logique de la classification des concepts), dont la première est désormais la Justice. Or, en ce qui concerne le *Banquet*, il semble bien qu'il y ait ici une erreur d'interprétation : Platon ne dit pas du tout (210 E-212 A) que l'Idée du Beau soit l'Idée la plus haute; il dit seulement qu'elle est au-dessus des beautés particulières et sensibles. D'autre part, le *Phèdre* ne dit pas que la Justice soit la première des Idées; il la nomme seulement la première et, s'il en est une dont on nous dise assez explicitement qu'elle est au-dessus de la Beauté, ce n'est pas la Justice, c'est la Sagesse, φρόνησις (250 D).

Toutefois, il n'y a pas de preuve à laquelle on ait accordé plus d'importance qu'à celle qui se tire de la façon dont il est parlé des poètes dans le *Banquet* et dans le *Phèdre* : LUTOSLAWSKI (330 sq., 356; cf. 338, 351), GOMPERZ (443), RAEDER (167) l'ont développée avec une insistance particulière. « Ce qui nous inspire, écrit GOMPERZ, une absolue méfiance pour cette conclusion traditionnelle [que le *Banquet* est plus récent que le *Phèdre*], c'est la considération que voici. Dans un passage... du *Symposion* [209 A, CD] Platon élève ses regards

avec une admiration que rien n'a encore entamée vers les grands poètes et les grands législateurs, les Homère et les Hésiode, les Lycurgue et les Solon, dont la gloire le fascine et que le but suprême de son ambition semble être d'égaler un jour. Vers la fin du *Phèdre*, au contraire [278 CD], il déclare la guerre à la composition littéraire en général, et contemple de la hauteur qu'il a atteinte les auteurs de poèmes et de législations, parmi lesquels il nomme expressément Homère et Solon. » (Trad. Aug. Reymond, p. 443). Ailleurs (248 E), il met les poètes au sixième rang dans la hiérarchie des âmes, au-dessous des financiers, des négociants, des athlètes, des médecins, juste avant les artisans et les laboureurs, au-dessous desquels ne se trouvent plus que les sophistes et les tyrans.

Nous avons vu précédemment (§ **93**, p. 84) dans quelle mesure l'opinion qui s'exprime dans le *Phèdre* relativement aux poètes peut être un indice quant à la position de notre dialogue. Mais il ne semble pas qu'on puisse rien induire qui soit probant de la comparaison des déclarations du *Banquet* et du *Phèdre* sur la question dont il s'agit. Tout d'abord, en effet, il n'est pas exact que l'admiration de Platon pour les poètes et pour les législateurs fût encore intacte, lorsqu'il écrivait le *Banquet*. Dans le *Gorgias*, dont nul, je crois, ne conteste l'antériorité par rapport au *Banquet*, nous trouvons une condamnation très sévère (501 E-502 D) du dithyrambe et de la tragédie. Or les raisons pour lesquelles Platon condamne ces formes de poésie, à savoir qu'elles visent seulement à charmer les auditeurs, non à les rendre meilleurs, et ne sont que flatterie, ces raisons s'appliquent en somme à toute poésie; car toute poésie cherche, de même, à plaire au peuple, si bien que l'on en vient à cette formule : δημηγορία ἄρα τίς ἐστιν ἡ ποιητική. Cette déclamation pour le peuple a tous les défauts de celle des rhéteurs. Mais, d'autre part, cette appréciation sur les poètes se rapporte à un jugement tout à fait analogue en ce qui concerne les législateurs; la flatterie a changé subrepticement leur art en une rhétorique sophistique, comme elle a substitué à la gymnastique l'art de

la toilette et de la parure (*Gorg.* 464 B-465 C). Sans doute il y a de bons et de mauvais législateurs, comme il y a de bons et de mauvais orateurs : les mauvais, ce sont ceux que guide le désir de flatter et non de rendre meilleur ; les bons, ce sont ceux qui n'ont en vue que la justice (principalement 502 E-503 B, DE; 504 DE; 516 B-517 A; 521 A; 527 C). De même en doit-il être pour les poètes, dont la fonction est susceptible, également, d'être bien ou mal comprise. Il n'y a donc en somme, dans l'attitude du *Phèdre* à l'égard des poètes et des législateurs rien qui soit nouveau, et, par conséquent, sur ce point encore, l'opinion en question est très contestable : l'idée que les législateurs, les orateurs et les poètes ne méritent d'être estimés qu'à la condition de savoir en quoi consiste la vérité et d'être, en un mot, philosophes (278 B-E), c'est l'idée même du *Gorgias*. Dans le même sens, les *Lois* montreront plus tard que les poètes et tous les autres écrivains doivent être soumis à l'autorité et au contrôle du législateur philosophe (IX, 858 C-859 A). Par conséquent, il ne faut pas dire, semble-t-il, que la sévérité de Platon à l'égard de la poésie et de la législation traditionnelles soit un des caractères distinctifs des derniers dialogues; les raisons particulières qui lui servent à la justifier ont pu se transformer (par exemple, en ce qui concerne l'idée d'imitation), mais le motif général reste le même, d'un bout à l'autre de l'œuvre de Platon : toute poésie, toute rhétorique, toute politique sont condamnables, dont l'objet n'est pas la vérité et la justice. — Mais pourquoi, dira-t-on, cette sévérité ne se manifeste-t-elle pas dans le *Banquet*? C'est là un fait qu'il est impossible de contester. — Sans doute; mais il faut bien prendre garde à ce qu'imposait l'affabulation même du dialogue : au milieu de cette fête joyeuse donnée par un poète en l'honneur d'un de ses succès, dans cette sorte de concours d'éloges qu'on peut, au sens le plus large du mot, appeler poétiques, Socrate ne serait-il pas mal venu à faire ouvertement la leçon aux poètes et à payer de la sorte les affectueux égards que lui témoigne son hôte, le poète Agathon (175 C-E, cf. 174 E-175 C)? Platon n'eût pas commis cette faute de

goût, de le faire parler d'une façon si contraire aux vraisemblances[111]. Cela ne l'empêche pas d'ailleurs de dire à peu près les mêmes choses que dans le *Gorgias* ou dans le *Phèdre*, mais en de tout autres termes. Il feint l'admiration pour tous ces discours inspirés de la rhétorique à la mode, imprégnés des leçons des poètes et des sophistes; il regrette d'avoir promis de faire un éloge de l'Amour, il ne savait pas ce que c'était qu'un éloge, il croyait qu'il n'y avait d'autre règle que de dire la vérité; il se sent incapable de rivaliser d'éloquence avec ceux qui l'ont précédé, il faut donc qu'on lui permette de parler à sa manière (198 B - 199 B). En résumé il y a, en ce qui concerne les poètes, et aussi en ce qui concerne les législateurs, une parfaite unité dans la pensée de Platon et le *Phèdre* ne marque, à cet égard, aucun changement profond ni par rapport au *Gorgias*, ni même, en dépit des apparences, par rapport au *Banquet*.

§ 97. — Après avoir ainsi reconnu la faiblesse de certains des arguments allégués en faveur de la postériorité du *Phèdre*, il sera naturel d'examiner la doctrine de ceux qui

111. Bien que, dans le *Banquet*, il y ait, au fond, une polémique très réelle, comme l'a si bien montré M. Brochard (*Sur le Banquet de Platon* Année philos. XVII, 1906, 2, 7-15, 27 sq.), il n'en est pas moins vrai que cette polémique ne se manifeste pas dans la conversation même des convives. Ainsi, par exemple, Socrate discute bien contre Agathon, mais il le fait avec mille ménagements, en le louant du plan de son discours (199 C), en adoptant même ce plan pour rapporter sa conversation avec Diotime (201 DE, 204 C sq.), en prenant soin d'affirmer que le débat n'est pas entre Socrate et Agathon, car il serait bien facile de répondre à Socrate, mais que c'est à la Vérité qu'il est impossible de tenir tête (201 CD). Le désir de ne pas heurter le sentiment d'autrui est si évidemment lié à la pensée constructive du dialogue que le personnage de Diotime semble avoir été imaginé uniquement pour permettre à Socrate de ménager la susceptibilité de son hôte et de ses compagnons de table, en ayant l'air de se réfuter lui-même : il disait à la prêtresse de Mantinée les mêmes choses qu'a dites tout à l'heure Agathon, voici ce qu'elle lui répondait ... (201 E, cf. 212 B). Au reste, Platon ne veut pas que nous soyons dupes ce cet artifice, puisqu'Aristophane réclame (212 C) contre une allusion que Socrate a faite à son discours (205 DE), dans celui-là même qu'il avait attribué à Diotime.

tiennent, au contraire, le *Phèdre* pour certainement antérieur au *Banquet*. Nous allons donc peser les raisons qu'ils apportent à leur tour.

Il n'y a pas lieu de s'arrêter bien longuement à celles qui se fondent sur de prétendus renvois au *Phèdre* qui se trouveraient dans le *Banquet* : nous avons vu plus haut, à propos de la thèse opposée, combien précaires sont ces sortes de preuves, à moins que le renvoi ne soit formellement indiqué, ou la référence précise et indiscutable. On ne fera pas, je pense, difficulté de reconnaître que tel n'est pas le cas, par exemple, pour le renvoi que plusieurs critiques[112] ont pensé voir au *Phèdre* dans un passage du discours de Pausanias (*Banq.* 182 A). Il y est question des amants populaires dont les excès ont discrédité l'amour, au point de faire dire qu'il est honteux d'accorder ses faveurs à un amant. C'est, dit-on, une allusion au discours de Lysias dans le *Phèdre*. Mais est-il besoin de remarquer à quel point l'allusion est incertaine? Le caractère essentiellement général de la proposition condamnée par Pausanias est manifeste. Il y a là d'ailleurs un bel exemple de l'indécision de tels arguments : ils passent en quelque sorte d'un camp dans l'autre et nous avons vu tout à l'heure (§ **96**, p. 90) TEICHMUELLER utiliser précisément, au contraire, l'Éroticos de Lysias pour prouver, par des renvois au discours de Pausanias, l'antériorité du *Banquet* sur le *Phèdre*. Il en va de même pour ces passages du *Banquet* (177 D, 193 E, 198 D, 201 D, 212 B) où Socrate déclare qu'il ne sait rien d'autre que l'amour : on a voulu y voir des renvois à *Phèdre* 227 C, 257 A. Mais l'inverse n'est pas moins plausible et, d'ailleurs, la même idée était déjà dans le *Lysis* (204 BC), et elle s'y trouve, là comme ailleurs, parce que c'était une des plaisanteries familières de Socrate (*Memor.* II, 6, 28).

§ **98**. — Un des principaux arguments de la plupart des partisans de l'antériorité du *Phèdre* se fonde sur un passage

112. AST *Platos Leben und Schr.* 311 ; STALLBAUM *Proleg. ad Symp.* LXV [ap. CRAIN *op. cit.* 15] ; SCHLEIERMACHER, ap. RETTIG *Symp.* 135.

de ce dialogue, auquel nous avons déjà plusieurs fois fait allusion, et où Platon loue l'heureux naturel d'Isocrate et exprime les espérances qu'on peut concevoir à son sujet (278 E-279 B) : « Isocrate est encore jeune, mon cher Phèdre; ce que pourtant je présage de lui, je veux te le dire... Il me paraît avoir une trop belle nature pour qu'on puisse établir aucun rapport entre son éloquence et celle de Lysias, et, de plus, son caractère est fait d'une trop généreuse essence. Aussi n'y aurait-il rien de surprenant que, en avançant en âge, il l'emportât dans le genre même d'éloquence auquel il s'applique maintenant, au point de surpasser, comme des enfants, tous ceux qui se sont jamais occupés d'éloquence, et même[113], si cela ne lui suffisait pas, qu'il fût conduit vers quelque chose de plus grand par une impulsion vraiment divine; car la nature, mon cher, a mis dans l'esprit de cet homme là une certaine philosophie ».

Quels sont, se demande-t-on les discours auxquels il est fait allusion dans ce passage et sur la foi desquels Platon se fait une si belle idée de l'avenir d'Isocrate? Ce ne peut être, comme l'ont voulu les partisans de la thèse opposée, le *Panégyrique d'Athènes*, qui se place entre 384 et 380[114] : aucun écrit antérieur d'Isocrate, disent-ils, n'eût mérité les éloges de Platon. Mais quelle raison avons-nous, réplique-t-on, de supposer que le passage du *Phèdre* (267 AB), où Platon attribue à Gorgias la définition de l'éloquence, comme un pouvoir de faire paraître grandes les choses petites, petites les grandes, nouvelles les anciennes etc., se rapporte non pas à Gorgias, mais à Isocrate, qui l'avait exposée (*Paneg.* 8)[115]?

113. ἔτι τε, vulgate. Peut-être conviendrait-il d'adopter la leçon εἴ τε, donnée par le Cod. Bodl. et confirmée par la traduction que Cicéron donne de ce morceau, *Orator* XIII, 41 : « *aut* in hoc orationum genere, cui nunc studet, ... *aut*, *si* contentus his non fuerit ... ». Cf. Susemihl *De Plat. Phaedro* etc. p. xi, n. 21 et *N. Platon. Forsch. I*, p. 27, 32.

114. Pour la première date, A. Croiset *op. cit.* IV, 498; pour la seconde, Wilamowitz-Moellendorff *Aristoteles und Athen* II, 30, ap. Gomperz *op. cit.* 441, 1 [442].

115. Thompson 170, ap. Lutolawski 347 sq.

Pourquoi, alors que les critiques adressées à Théodore, à Evénus, à Prodicus, à Polus, à Thrasymaque les concerneraient en réalité, seules celles qui sont relatives à Tisias et à Gorgias cacheraient-elles une autre destination? Ne retrouve-t-on pas la même définition dans la bouche de Gorgias, dans le dialogue qui porte son nom (449 C), et qui est, certainement, bien antérieur au *Panégyrique*? Au reste Isocrate, après l'avoir exposée, ajoute que d'autres l'ont soutenue avant lui (ταῦτα περὶ ὧν ἕτεροι πρότερον εἴρηκασι). De plus, puisque Platon condamne cette conception de l'éloquence, on ne voit pas comment le fait de l'avoir soutenue aurait pu valoir à Isocrate l'éloge spécial par lequel Platon, à la fin du dialogue, le met à part de ses rivaux. Il est bien plus probable, au contraire, qu'Isocrate, en reprenant une théorie que Platon a ouvertement critiquée, cherche à faire pièce à ce dernier[116]. Enfin, quand Isocrate écrivait le *Panégyrique*, il avait, au moins, cinquante-deux ans, peut-être cinquante-six. N'eût-il pas été absurde, de la part de Platon, fût-ce en mettant ces paroles dans la bouche de Socrate, de parler alors, et à plus forte raison un peu après, des espérances que lui fait concevoir Isocrate, νέος ἔτι, quand il sera plus âgé? Il eût été contraire à toute vraisemblance littéraire d'exprimer à propos d'un personnage vivant une solennelle prophétie, quand cette prophétie ne peut apparaître à celui qui l'énonce comme confirmée par la carrière antérieure de celui à qui elle s'applique. On ne peut donc, concluent les adversaires de la thèse que j'ai adoptée, considérer le *Phèdre* comme postérieur au *Panégyrique* d'Isocrate.

§ **99**. — Ce n'est pas à dire pourtant qu'il faille, selon eux, abandonner toute recherche analogue, tendant à expliquer le passage élogieux de la fin du *Phèdre*. — Bien longtemps avant le *Panégyrique*, Isocrate avait écrit un discours *contre les Sophistes*, que l'on considère généralement comme le programme d'ouverture de son école de Rhétorique (cf. XV, 193) et que l'on s'accorde assez bien à placer entre 393 et 390[117].

116. Cf. Susemihl *N. Plat. Forsch. I*, p. 31 sq.; cf. 10.

117. 393/392 d'après Blass *op. cit.* II[1], 17, 4 et Susemihl *N. Pl. F. I*,

Or, dans ce discours, se trouve un développement (§ 14-18), sur la nécessité de compléter par l'étude et l'exercice les dispositions naturelles, qui rappelle de très près et jusque dans la forme les idées analogues exposées dans le *Phèdre* (269 D, 272 A). Mais quel est l'emprunteur? On n'hésite pas à déclarer que c'est Isocrate, qui répond par une politesse à celle que Platon lui a faite dans le *Phèdre*. Comment, au contraire, après le discours *contre les Sophistes*, où se manifestaient, d'autre part, des divergences si graves entre son point de vue et celui d'Isocrate, après l'ouverture d'une école où était enseignée la mauvaise rhétorique, Platon eût-il pu encore se faire des illusions sur ce qu'il avait à attendre d'Isocrate? Sans doute, auparavant, Isocrate n'était qu'un logographe, comme Lysias; mais Platon pouvait avoir des raisons personnelles de se montrer plus indulgent pour l'un que pour l'autre. Sa haine contre Lysias, dont les motifs sont pour nous obscurs, est incontestable : sans doute abhorrait-il en lui non seulement l'orateur familier, mais aussi le démocrate (cf. GOMPERZ *op. cit.* tr. fr. II, 437). Il devait donc être disposé à flatter Isocrate, le rival de Lysias. D'autre part, on croit voir dans le début du discours d'Isocrate *contre les Sophistes* (1-8) des attaques contre Antisthène : il y avait donc rivalité entre ces deux hommes (cf. DIOG. L. VI, 15). Or Platon déteste Antisthène. Il y a là pour lui, par conséquent, une nouvelle raison de témoigner sa sympathie à Isocrate[118]. En ré-

p. 41, p. 24, n. 43; 392/390 d'après ZELLER *op. cit.* II 1[4], 536, 2; 394, d'après NATORP *Platos Phaedr.* Philol. XLVIII 1889; un peu après 390, d'après GOMPERZ *op. cit.* tr. fr. 442.

118. Cf. ZELLER II, 1[4], 540, 1 avec référence à USENER *die Abfassungsz. d. platon. Phaedr.* 139 sqq. — Signalons en passant l'hypothèse de RAEDER *op. cit.* 249, d'après laquelle le premier discours de Socrate dans le *Phèdre* serait une critique des idées d'Antisthène sur l'Amour. DIOG. L. VI, 15 sqq. rapporte qu'il avait composé un ἐρωτικός et, d'après CLEM. ALEX. *Strom.* II, 20, 107, il disait qu' « il aurait tué Aphrodite s'il avait pu s'emparer d'elle ». De même DUEMMLER *Akademika* 37 et K. JOEL *d. echte und xenophont. Sokr.* II, 912 sq. (ap. RAEDER 159, 2, 5) avaient considéré les théories de Socrate sur l'Amour comme une réponse à celles d'Antisthène.

sumé, il faut que le *Phèdre* soit antérieur au κ. τῶν σοφιστῶν d'Isocrate, car les éloges et les espérances de Platon n'ont plus ensuite aucune raison d'être. Ce fut précisément le discours en question, et l'ouverture consécutive de l'école de rhétorique qui dessillèrent les yeux de Platon au sujet d'Isocrate : celui-ci prenait nettement position contre ou, du moins, en face de l'École de Platon. Le philosophe ne s'y trompa pas et c'est la trace de ses désillusions, l'abandon de ses espérances que nous trouvons sans doute dans l'*Euthydème* (304 E-306 D, surtout 305 B-D, 306 C). Il y est question d'un personnage qui compose pour les autres d'excellents plaidoyers, qui se croit supérieur aux politiques et aux philosophes, et qui pourtant, demi-politique et demi-philosophe, ne vaut ni les uns ni les autres. Or ce personnage pour l'orgueil duquel on devra se montrer indulgent, mais qu'il faut pourtant juger tel qu'il est, c'est précisément un homme qui est capable de prendre sérieusement l'enseignement d'Euthydème et de Dionysodore pour la philosophie et de s'imaginer que, en décriant les philosophes, il répond aux attaques d'Euthydème et de ses partisans. Toutes ces allusions ne s'appliquent exactement qu'à Isocrate : Platon se reproche maintenant de l'avoir jugé dans le *Phèdre* mieux qu'il ne vaut, et il lui apprend que, s'il veut combattre Antisthène (Euthydème), il ne doit pas s'imaginer qu'il réfute en même temps les théories de Platon[119]. On sait au reste que l'animosité d'Isocrate contre Platon ne cessa dans la suite de se manifester jusqu'après la mort du philosophe[120]. Si le *Phèdre* est un des derniers dialogues, comment concilier les éloges qu'il contient à l'adresse d'Isocrate avec l'hostilité tenace d'Isocrate à l'égard de Platon et avec le fait que, du temps où parut l'*Euthydème*, Platon avait déjà cru devoir se défendre contre cette hostilité de son ancien ami?

§ **100.** — On ne saurait nier la solidité ni la richesse de

119. Voir Zeller II, 1⁴, 295 sq. [296, 2]; 301, 3; 477, 4; 478, 1; 531, 1; 536, 3; Bonitz *Plat. Stud.*² 125 sq., 129-131, 141 sq.; Grote I, 560-562; Blass II², 31 sq.; Susemihl *N. Pl. F. I* 40; Natorp *Pl. Ideenl.* 117 sq.

120. Cf. Zeller 536, 3 [537]; Blass 31, 35.

cette argumentation, dont je n'ai pourtant retenu que les moyens les plus essentiels. Elle me paraît cependant pécher doublement par la base : elle admet, sans preuve suffisante, à propos des idées communes au κατὰ τῶν σοφιστῶν et au *Phèdre*, que c'est Isocrate qui est l'emprunteur; en second lieu, elle détermine insuffisamment la vraie nature du morceau relatif à Isocrate, à la fin du *Phèdre*.

Qui nous assure en effet, pour ce qui concerne le premier point, que le *Phèdre* ait été, comme on le veut, le modèle d'Isocrate dans cette partie de son discours? On ne le prouve que par une série successive de conjectures, dont la séduisante liaison ne peut équivaloir à une preuve véritable. D'ailleurs d'autres vraisemblances ont conduit un bon nombre d'érudits, parmi lesquels BLASS, UEBERWEG, BERGK, SIEBECK, ZYCHA, NATORP, GOMPERZ[121], à penser, tout au contraire, que Platon fut ici l'emprunteur. Interprétés différemment, les mêmes renseignements servent à établir les deux thèses opposées. Il n'est pas, à cet égard, d'exemple plus instructif que celui des rapprochements entre Platon, Isocrate et un autre écrivain que nous avons à dessein laissé de côté jusqu'à présent, Alcidamas. Celui-ci[122] avait composé un discours : περὶ τῶν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντων, ἢ περὶ σοφιστῶν. Or nous y trouvons (§ 22, 27, 28, 35 = 7, 10 des *Orat. att.* de Didot) un éloge de l'improvisation par rapport aux discours écrits, qui ressemble d'une façon frappante à certains passages du *Phèdre* (276 A, DE, 275 CD, 277 E). D'autre part, il y a des rapports indéniables entre le κατὰ τῶν σοφιστῶν d'Isocrate et le περὶ σοφιστῶν d'Alcidamas. Si nous en croyons SUSEMIHL (*N. Pl. F. I* 14-23), le discours d'Alcidamas serait une réponse au discours d'Isocrate, qui lui-même serait une attaque contre une τέχνη qu'Alcidamas aurait publiée peu après l'apparition du *Phèdre*, et Isocrate aurait à son tour répliqué dans le *Panégyrique* (11 sqq.) : le programme d'école, contenu dans le κ. τ. σοφιστῶν n'aurait

121. Pour les références, voir ce dernier *op. cit.* tr. fr. 441, 1 début.
122. Sur lequel, cf. BLASS *op. cit.* II[1], 317 sqq. (323-331), 43 sq., 47.

pas semblé suffisamment orthodoxe à ceux qui, comme Alcidamas, pensaient avoir conservé la pure tradition de Gorgias. Dans cette hypothèse, liée à celle de l'antériorité du *Phèdre* sur le discours d'Isocrate *contre les Sophistes*, ce serait donc Alcidamas qui aurait imité Platon[123]. Mais, d'un autre côté, nous voyons au contraire plusieurs érudits[124] soutenir l'antériorité du discours d'Alcidamas sur celui d'Isocrate et prouver, en même temps, que c'est Platon qui a repris à son compte la thèse d'Alcidamas : au reste, suivant sa coutume, il l'approfondit par sa conception du discours vivant qui féconde l'âme de l'élève, conception entièrement étrangère à la rhétorique purement technique d'Alcidamas. Comme, d'autre part, aucun écrit d'Isocrate, avant le *Panégyrique* n'eût été capable de justifier les paroles élogieuses du *Phèdre* (Teichmueller *op. cit.* 79), ni, encore bien moins, aucun écrit antérieur au κατὰ τῶν σοφιστῶν (Raeder 271), il faudrait donc, de toute nécessité, admettre que la ressemblance signalée entre le *Phèdre* et les discours d'Alcidamas et d'Isocrate a sa source dans un emprunt fait par Platon à Isocrate, tout comme à Alcidamas. En somme, on le voit, la difficulté de trancher les questions d'antériorité laisse le champ libre à toutes les hypothèses : la controverse est sans issue, et, sur des bases aussi fragiles, il n'y a rien à fonder, ni pour un parti, ni pour l'autre.

§ **101**. — Ce dont il faut encore blâmer, avons-nous dit, ceux qui tirent des rapprochements avec Isocrate les inductions dont il s'agit, comme on en blâmerait d'ailleurs aussi leurs adversaires, c'est de n'avoir pas assez bien déterminé la nature du passage relatif à Isocrate à la fin du *Phèdre*. On répète presque partout que c'est un éloge. Est-ce bien certain ? Ce n'est pas assez de dire avec Lutoslawski ou avec Gomperz qu'il n'y a là qu'une approbation conditionnelle, médiocrement flatteuse dans sa forme condescendante à l'égard de

123. Cf. Gomperz 442 et la fin de la note, avec référence aux travaux de Zycha.

124. Teichmueller (*Lit. Fehd.* I, 92-99) et Gercke (Hermes XXXII, 1897, p. 341 sqq., ap. Susemihl (*loc. cit.*); dans le même sens Raeder, 278.

l'homme qu'était Isocrate[125]. Il faut aller plus loin et reconnaître que, dans ce morceau, il n'y a pas d'approbation du tout, mais bien au contraire une raillerie mordante et cruelle. Cette idée, déjà indiquée par TEICHMUELLER (*op. cit.* I, 72), a été développée de la façon la plus ingénieuse par RAEDER[126] : je me servirai librement de son argumentation, sans m'astreindre à en suivre l'ordonnance et en la modifiant légèrement sur quelques points. Tout d'abord, qu'est-ce que Platon loue en Isocrate? Son heureux naturel (τὰ τῆς φύσεως, φύσει) : il insiste sur cette idée (cf. ἤθει γεννικωτέρῳ κεκρᾶσθαι); ce qu'il espère pour lui, c'est une inspiration divine (ὁρμὴ θειότερα). Or, pour Platon, le naturel et l'inspiration divine n'ont pas de valeur sans la philosophie, c'est là une doctrine constante. A vrai dire, il y a bien en lui *une certaine* philosophie (ἔνεστί τις φιλοσοφία); c'est justement la sienne, car Isocrate décorait son art du nom de philosophie (*Soph.* 18, *Paneg.* 10); pauvre philosophie qui n'est fondée que sur le naturel! Certes le naturel est bien une des conditions requises pour devenir un orateur illustre; mais il y faut aussi la science et l'exercice (ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην 269 D): louer Isocrate de posséder l'une seulement de ces trois conditions, c'est une façon malicieuse de lui dire que, faute des deux autres, il n'est pas un orateur illustre, et la malice apparaît plus piquante encore, si l'on suppose que le κατὰ τῶν σοφιστῶν est antérieur au *Phèdre*; car cette énumération des qualités de l'orateur parfait, c'est précisément Isocrate qui l'a formulée dans son discours (17-18). Au surplus, Isocrate eût-il même, en outre du naturel, l'exercice (τοὺς λόγους οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ), le manque d'une seule des trois qualités nécessaires suffit pour rendre l'orateur imparfait (269 D : ὅτου δ' ἂν ἐλλίπῃς τούτων, ταύτῃ ἀτέλης ἔσει). Or il semble bien qu'Isocrate n'ait pas la science : n'est-ce pas à lui en effet qu'il faut rapporter le morceau dans lequel Pla-

125. LUT. 346 sq., 348; GOMPERZ tr. fr. 439, 445, 1.

126. Cf. p. 274-278, avec référence aux suggestions antérieures de GEEL Rh. Mus. VI, 1839, p. 11; de BAKE *Scholica hypomnem.* III, p. 37, 46 sq. [1844]; de C. RITTER *Unters.* 133 sq.; de PFLEIDERER *Sokrates, Plato und ihre Schüler* p. 287.

ton, après avoir rappelé ce que la rhétorique des écoles doit à chacun de ses maîtres les plus renommés, définit la portée d'un tel enseignement (268 A-269 C)? Dans ce morceau, Platon montre que la rhétorique non philosophique n'est pas plus une science que ne le serait la médecine, si elle se contentait de savoir produire l'échauffement ou le refroidissement, de savoir faire vomir ou faire évacuer; que ne le serait l'art de composer des tragédies, s'il consistait à savoir tirer en longueur un petit sujet, ou en rapetisser un grand etc.; ou encore l'harmonie, si elle n'était autre chose que de savoir tirer d'une corde le son le plus aigu ou le son le plus grave : une telle rhétorique n'est pas la rhétorique, elle n'en est que les préliminaires et ce n'est pas enseigner la rhétorique que d'apprendre aux élèves une foule de détails et de les abandonner à eux-mêmes quand il s'agit d'en tirer parti. Sans doute, ceci concerne bien en même temps tous ceux dont il a été question jusqu'à présent. Mais ce qui paraît prouver qu'il s'agit plus précisément d'Isocrate, c'est qu'il est question d'un homme qui apporterait en quelque sorte un programme de l'enseignement de la rhétorique, et, en outre, que cet homme est traité exactement de la même manière que celui sous lequel, dans l'*Euthydème*, on a cru reconnaître le célèbre rhéteur (cf. § **99**, p. 100) : il faut être indulgent pour ses ambitions (*Euthyd.* 306 C), reconnaître que ce qu'il sait est bien quelque chose de nécessaire, ne pas lui adresser d'injures, mais au contraire lui pardonner parce que, s'il n'a pas compris ce qu'est vraiment la rhétorique, et si, par suite, il trompe ceux à qui il promet de l'enseigner, c'est seulement parce qu'il ignore la Dialectique et à cause de cette ignorance même (*Phèdre* 268 DE, 269 BC); c'est donc une ignorance involontaire, semble-t-il, et dont il faut le plaindre. Les expressions mêmes sont identiques[127]. Ainsi s'expliquerait-on fort bien la façon dont, à la fin du *Phèdre*, le prestigieux railleur se donne l'air de satisfaire

127. *Euthyd.* 306 C : συγγιγνώσκειν μὲν οὖν αὐτοῖς χρὴ τῆς ἐπιθυμίας καὶ μὴ χαλεπαίνειν... *Phèdre* 269 B : οὐ χρὴ χαλεπαίνειν ἀλλὰ συγγιγνώσκειν...

l'innocente vanité d'Isocrate par des compliments qui ne sont qu'un persiflage cinglant. Il a trouvé un moyen détourné de faire comprendre à ses lecteurs que c'était bien de ce pauvre esprit qu'il était question plus haut, et, ce qu'il n'avait pas su faire dans l'*Euthydème*, de se moquer de lui en le désignant par son nom, tout en lui enlevant la possibilité de s'en fâcher. Il faut remarquer, en outre, que si l'hypothèse est juste, d'après laquelle la conception de l'Amour exposée dans le *Phèdre* serait une réfutation déguisée des théories d'Antisthène (cf. *n. 118*), dans les deux dialogues la polémique contre Isocrate serait liée à une polémique contre Antisthène. En résumé, ce ne serait donc pas seulement l'éloquence de Lysias qui serait visée dans le *Phèdre*, mais, tout autant, celle d'Isocrate, en même temps que son enseignement. Après tout la qualification de logographe, dont on fait injure à Lysias (*Phèdre* 257 C) convient tout aussi bien à Isocrate qui, dans l'*Euthydème* (305 BC, cf. 289 D), en a été lui-même gratifié[128]. N'est-il pas singulier même, comme USENER n'avait pas eu tort de l'observer (cf. § **85**, p. 67), que Lysias soit traité de logographe dans un ouvrage où c'est précisément un de ses discours épidictiques qui est critiqué? On a d'ailleurs remarqué[129] que, à plusieurs reprises 272 C, 277 D, 278 C, Platon pense, en même temps qu'à Lysias, à un autre qu'il ne nomme pas : peut-être est-ce Isocrate, dont il se réservait d'introduire le nom (278 E) avec une brusquerie très propre à relever l'attention. Quoi qu'il en soit de cette dernière supposition, sur laquelle je crois ne pas devoir insister, il n'en est pas moins très hautement probable que le morceau en question est entièrement ironique : Platon ne fonde aucun espoir sur l'éloquence, sur l'enseignement ni sur l'intelligence d'Isocrate, et c'est pour faire rire à ses dépens qu'il feint de se faire à ce sujet des illusions pour

128. Il est bon de rappeler du reste que, même après l'ouverture de son école, ses élèves étant au début fort peu nombreux, Isocrate composait encore des plaidoyers : le *Trapézitique* est de 392/391, l'*Eginétique* de 390/389. Cf. BLASS II[4], 209 sq., 214 sq., 17 sqq. ; SUSEMIHL *N. Pl. F. I*, 40 sq.

129. SIEBECK *Unters. z. Philos. d. Gr.*[2], 136, ap. RAEDER 274.

l'avenir. Cette interprétation nous délivre d'une foule de difficultés sans issue et elle libère en même temps l'hypothèse de la postériorité du *Phèdre* d'une objection redoutable, qui atténuerait singulièrement la force des preuves sur lesquelles elle s'appuie.

§ **102**. — Il est cependant une autre objection à laquelle se heurte cette hypothèse. Dans le *Phédon* qui, s'il n'est pas postérieur au *Banquet*, lui est du moins de peu antérieur, il est parlé de la théorie des Idées comme d'une théorie familière à tous les amis de Socrate, qu'il leur a développée à satiété et dont il a fourni des démonstrations sur lesquelles il n'y a même plus à discuter (76 D-77 E, 100 B)[130]. Dans le *Phèdre* au contraire cette même théorie apparaît comme une nouveauté hardie, à laquelle il est nécessaire de préparer l'auditeur; la solennité avec laquelle débute le passage relatif au monde des réalités absolues est très frappante : « Car il faut bien, s'écrie Socrate, oser dire la vérité, et surtout quand on parle sur la vérité. » (247 C) Il y a là, dit Gomperz (tr. fr. 444, 446 sq.), une raison de fait qu'il n'hésite pas à qualifier d'impérieuse, et c'est elle sans doute qui le décide à ne céder qu'à moitié aux arrêts de la stylométrie[131].

130. Cf. surtout 76 D : εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί et 100 B : ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα.

131. Voir aussi Zeller 550, 4; Susemihl *op. cit.* 37. Il est impossible de rapporter, avec Schultess Deutsche Lit.-Z. 1888, p. 348 (ap. Susemihl *loc. cit.*), les expressions précitées du *Phédon* à des parties antérieures du dialogue; car, la première fois qu'il est question de la théorie des Idées dans le *Phédon* 65 D, elle est présentée comme une théorie connue et qu'on n'hésite pas à affirmer. — Les assertions de Lutoslawski à propos de cette question témoignent de quelque précipitation dans le jugement : « la conception des idées ou notions, dit-il (p. 353), comme substance des choses est dans le *Phédon* une probabilité (76 D : εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί... 100 B : ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτό), dans le *Phèdre*, c'est le patrimoine commun [*the common inheritance*] de tous les philosophes (247 C : ἡ... οὐσία ὄντως [om. ψυχῆς] οὖσα κυβερνητῇ μόνῳ θεατὴ νῷ). » Il faut avouer que la traduction libre du passage qui vient d'être cité ne manque pas de largeur; elle se rapporterait mieux à 249 C : διὸ δὴ δικαίως κτλ... Quant aux expressions conditionnelles signalées dans le *Phédon*, elles n'ont pas le sens que leur attribue Lutoslawski : elles signifient seulement que, à

§ 103. — S'il est vrai cependant que, comme le remarque 'ailleurs GOMPERZ lui-même (p. 446), la théorie des Idées ntre en contact dans le *Phèdre* avec la théorie de l'Ame et a théorie de la connaissance, il est difficile de croire que ela ait pu se faire alors que la première était encore « com-plètement ou presque complètement nouvelle » (p. 444). En éalité, le développement que prend, dans le *Phèdre*, la doc-rine des Idées en relation avec les diverses parties de la phi-losophie platonicienne, non seulement avec la théorie de l'Ame et la théorie de la connaissance, mais avec la théorie de l'art, et même avec la physique, dans la preuve de l'immortalité de l'âme qui y est présentée (cf. § **94**, p. 85 sq.), — tout cela prouve suffisamment, à mon sens, que la théorie des Idées est déjà une théorie ancienne, fermement établie et qui est prête à porter tous ses fruits. RAEDER, qui insiste sur le caractère polémique du *Phèdre* (cf. *op. cit.* p. 255 et p. 263), a raison quand il voit dans ce dialogue l'œuvre d'un homme tout pénétré du sentiment que, dans sa philosophie et particulièrement dans sa théorie des Idées, est un trésor dont ses adversaires n'apprécient pas la valeur, et faute duquel pourtant aucun d'eux n'est capable de diriger la jeunesse (p. 279). Quant à l'enthousiasme lyrique qui se manifeste au début du morceau en question, il n'y faut pas chercher, avec ZELLER, la joie de la découverte. C'est seulement une des conséquences de ce parti-pris littéraire qui commande, comme nous

l'égard de la doctrine de l'Ame, la théorie des Idées est un postulat dont Socrate a besoin ; or ses interlocuteurs le lui accordent sans la moindre difficulté, ce qu'ils ne feraient pas s'il s'agissait d'une simple probabilité. LUTOSLAWSKI commet, remarquons le en passant, une méprise analogue en ce qui concerne l'exposition de la réminiscence dans le *Phédon* et dans le *Phèdre* : « La théorie de la réminiscence, écrit-il, qui est mentionnée dans le *Phédon* avec la réserve " εἰ ἀληθής ἐστιν " (72 E) est dans le *Phèdre* considérée comme certaine (250 A). » (*ibid*). Outre que, en ce qui concerne le *Phèdre*, la référence serait plus exacte à 249 C, il faut noter que la réserve en question, dans le *Phédon*, s'explique suffisamment par le fait que c'est dans la bouche de Cébès, et non dans celle de Socrate, que Platon a placé cette allusion à la réminiscence ; Cébès n'ajoute-t-il pas d'ailleurs, aussitôt, que Socrate a coutume d'en parler souvent?

l'avons déjà montré (cf. § **87**, p. 71), tout le second discours de Socrate. Sans doute, la phrase qu'on allègue comme particulièrement significative : τολμητέον γὰρ οὖν κτλ. (voir la traduction § **102**, p. 106) est bien une formule très solennelle, mais l'audace qu'elle affirme ne fait que développer l'idée contenue dans la phrase précédente : τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποθ' ὑμνήσει κατ' ἀξίαν, et elle prélude heureusement à une progression marquée du lyrisme dans toute cette partie du discours. Au reste, quand bien même la phrase en question annoncerait réellement des nouveautés, n'y en a-t-il pas assez d'autres dans cette partie du *Phèdre* en dehors de la théorie des Idées? Trouve-t-on ailleurs l'affirmation de l'existence réelle et objective, en dehors de l'espace visible, d'un monde des Idées? Le rapport de l'âme avec les Idées est-il expliqué ailleurs comme il l'est ici et avec la même précision? Sans doute la notion d'une vie préempirique de l'âme n'est pas que dans le *Phèdre* : elle est, moins précisément il est vrai, dans le *Ménon*, dans le *Phédon*; mais le *Phèdre* n'est-il pas le seul à chercher dans la vie suprasensible elle-même la raison pour laquelle toutes les âmes ne sont pas également bien partagées sous le rapport de la réminiscence, le seul à montrer que toutes les réminiscences n'ont pas une pareille efficacité? Enfin il y a dans le *Phèdre* une doctrine de la chute que nous ne trouvons, je crois, dans aucun autre dialogue[132]. D'autre part, selon la remarque de Raeder (254 sq.) s'il y a beaucoup de raisons pour que Socrate mourant parle à ses disciples et à ses amis de la théorie des Idées comme d'une doctrine qu'ils connaissent bien, il n'y en a pas, bien au contraire, pour qu'il fasse de même à l'égard de Phèdre, qui non seulement n'est pas de ses élèves, mais qui est même un fidèle de ceux qu'il combat.

§ **104**. — En résumé, les deux raisons les plus fortes qui puissent être apportées à l'appui de l'opinion de l'antériorité

132. Sur toutes ces questions, voir le ch. III, principalement § **129** *s. med.*, § **124**, § **127** *s. med.*

u *Phèdre* sur le *Banquet* n'ont pas paru probantes. Par conséquent, la thèse opposée reste entière. Il suffit à l'objet que e me propose de l'avoir établie d'une façon générale, et je ne ousserai pas plus avant cette étude chronologique. Le *hèdre* est-il de 378, comme le veulent THOMPSON (XXXVIII, p. RAEDER 278) et LUTOSLAWSKI (p. 352)? Doit-on se borner dire qu'il est postérieur à 380 (RAEDER *loc. cit.*, cf. 266)? eu importe[133]. L'essentiel, ce serait en effet, pour nous, l'avoir prouvé que les résultats de notre analyse (ch. I, § 73-74) n'étaient pas illusoires et que la théorie de l'Amour exposée dans le *Phèdre* est bien postérieure en effet, dans le emps, à celle du *Banquet*. S'il est vrai que le *Phèdre* soit postérieur à la *République* et voisin des dialogues de la dernière période, du *Timée*, du *Sophiste*, du *Politique*, du *Philèbe*, sans parler des *Lois*, il faut voir là une indication précieuse sur le sens qui pourra être attribué à cette forme plus récente de l'Érotique platonicienne. La théorie de l'Amour y serait élaborée principalement au point de vue de ses rapports tant avec la théorie de l'Ame et avec la théorie de la Nature, que avec la conception de la méthode philosophique et morale, en somme dans ses rapports avec l'organisation de l'Univers et avec la constitution ou la destinée de l'homme, avec l'action comme avec la pensée.

IV. — *Phédon.*

§ **105**. — Il est difficile, nous le constaterons d'un bout à l'autre du chapitre suivant, de séparer la doctrine de l'Amour de la doctrine de l'Ame. Cette étroite connexité de l'une et de l'autre nous impose la nécessité de dire quelques mots des rapports chronologiques du *Phédon* avec le *Phèdre*, et, du même coup, du *Phédon* avec le *Banquet*.

133. Les partisans de l'antériorité, en dehors, bien entendu, de ceux qui veulent que le *Phèdre* ait été écrit du vivant de Socrate, placent le dialogue entre 394 et 393 : ZELLER 540, 1; SUSEMIHL *N. Pl. F. I*, 41 sq.

Déjà, à plusieurs reprises, nous avons été amenés incidemment à parler de cette question. Il sera donc inutile d'insister sur un certain nombre de raisons en faveur de l'antériorité du *Phédon* sur le *Phèdre*, qui sont corrélatives de celles qui ont été données pour soutenir une thèse analogue à propos du *Banquet*. Ainsi, par exemple, si les arguments qui se tirent de la façon dont la Dialectique est exposée dans le *Phèdre* constituent des preuves valables, il est clair que ces preuves conservent, dans le cas présent, toute leur force. Il en est de même pour celle qui se fonde sur le passage de *Phèdre* 242 AB (voir *supra* § **92**)[134]. Je n'ai rien à ajouter d'autre part à ce que j'ai dit relativement à la manière dont il est parlé de la théorie des Idées dans le *Phèdre* et dans le *Phédon* (cf. § **102-103**).

En second lieu, il convient, je crois de ne pas s'attarder non plus à établir ni à discuter certaines raisons qui semblent par elles-mêmes peu convaincantes. On allègue, par exemple, certaines prétendues références. Le morceau du *Phèdre* où est décrite l'ascension de l'âme ailée est inspiré du *Phédon* 109 E, disent les partisans de l'antériorité de ce dernier dialogue (cf. Raeder 254). Mais ceux qui soutiennent la thèse opposée ne pourraient-ils répondre que le passage du *Phédon* est, au contraire, un souvenir des développements du *Phèdre*? Au reste ils invoquent, comme un renvoi au *Phèdre*, ces passages du *Phédon*, surtout 100 B, où Socrate rappelle qu'il a prouvé antérieurement qu'il y a quelque chose de bon et de beau par soi-même. Mais, leur répond-on, ces passages peuvent se rapporter tout aussi bien au *Banquet* ou à l'*Hippias major*. On dit encore, pour prouver que le *Phèdre* est postérieur au *Phédon*, que l'idée d'une migration des âmes, qu'on trouve dans le *Phèdre* (248 CD, 249 B) et aussi dans la *Répu-*

134. Peut-être pourrait-on supposer que, en ce qui concerne Simmias, l'allusion se rapporte au nombre de ses écrits tous sous forme de dialologues, vingt-trois, selon Diogène (II, 124). La supposition serait sans vraisemblance : dans la phrase en question, dont le sens est d'ailleurs étendu de Phèdre à Simmias, il n'est pas un mot qui indique qu'il s'agit ici d'une abondance d'écrivain.

blique (618 AB, 620 A-D), dans le *Timée* (42 B-D, 76 DE, 90 E-91 A, 91 D-92 B), dans les *Lois* (X, 903 D), est absente du *Phédon* (cf. COUTURAT *art. cit.* 151, 1). Mais cette dernière assertion n'est pas exacte (cf. *Phédon* 81 D-82 B, 83 D) et, d'autre part, il n'y a là dans le *Phèdre* qu'une simple indication, moins développée même que dans l'autre dialogue. Peut-être y aurait-il plus de fond à faire sur cette observation que, dans le *Phédon* (108 E-113 C, 114 BC), la région suprasensible est seulement un ciel et même une terre supérieurs à notre atmosphère, tandis que, dans le *Phèdre*, c'est un lieu supra-céleste, de sorte que le ciel est un monde intermédiaire (cf. LUTOSLAWSKI 328 sq.; RAEDER 254). Il faut convenir cependant que cette observation ne prouve qu'indirectement la postériorité du *Phèdre*, et principalement, je crois, par rapprochement avec les expositions d'Aristote (cf. ch. III, § **163** *s. med.*)

§ **106**. — Les discussions relatives à la question de la tripartition de l'âme et aux preuves de son immortalité méritent plus d'attention. — Nous avons eu déjà l'occasion de dire quelques mots (§ **93**) de la première difficulté, à propos des rapports du *Phèdre* et de la *République*. Dans le *Phédon* (80 B) est affirmée expressément la parenté de l'âme avec tout ce qui est μονοειδές. Dans le *Phèdre* au contraire il est question (246 AB, 248 C, 253 CD) de la division de l'âme en trois parties. Or cette division se retrouve dans la *République* (IV, 435 BC, 436 AB, 440 E-441 C) et dans le *Timée* (42 A-E, 69 C-E, cf. *Polit.* 309 C). Une des explications de cette singularité consiste à dire que le *Phédon* est antérieur au *Phèdre*, puisqu'il ignore une doctrine que celui-ci contient, et antérieur à la *République*[135]. Il en est une autre, toute contraire, et que nous connaissons déjà (cf. p. 82 sq,), c'est que Platon se serait contenté d'exposer cette théorie sous la forme du mythe dans le *Phèdre*, se proposant de la développer plus tard et que, s'il l'a présentée dans la *République* comme une nouveauté, c'est parce que cette exposition mythique était à

135. Cf. LUTOSLAWSKI 282; RAEDER *loc. cit. supra.*

ses yeux, au point de vue scientifique, une sorte de non-valeur. Mais, sans revenir sur des objections déjà faites, pourquoi, demandera-t-on, le *Phédon*, dans l'intervalle, n'a-t-il pas déjà commencé à développer l'esquisse peu scientifique du *Phèdre*? C'est, répond un critique[136], pour ne pas altérer la sérénité de Socrate mourant! L'explication de ZELLER (843, 3 [844]), pour être moins fantaisiste en apparence, n'est pas plus satisfaisante : Platon n'aurait pas voulu surcharger de cette démonstration difficile l'exposition déjà embrouillée des preuves de l'immortalité de l'âme. C'est, semble-t-il, un expédient, que RAEDER n'a pas tort d'appeler « désespéré », pour lever une difficulté dont l'unique principe est le parti-pris irréductible de ZELLER relativement à la date du *Phèdre*.

Certes on adopte une méthode moins aventureuse, quand, avec GOMPERZ[137], on cherche dans le *Phédon* lui-même des traces de la doctrine des trois parties de l'âme. « Les parties irraisonnables de l'âme, écrit GOMPERZ, ...y sont si peu ignorées que la vie du sage y apparaît plutôt comme une lutte continuelle contre les désirs qui proviennent du corps. » On peut alléguer en effet ce passage du *Phédon* (66 BC), où il est dit que les désirs, les craintes et toutes les passions viennent du corps et que le principal obstacle à l'ascension de l'âme vers la vérité, son bien naturel, c'est qu'elle est embarrassée dans la corruption du corps. A dire vrai, on pourrait trouver aussi la théorie en question dans le *Gorgias*, que tout le monde est d'accord pour placer avant le *Phédon* : Platon y fait allusion, en passant (493 AB) à une doctrine, d'origine pythagoricienne sans doute, des parties de l'âme. Mais, disent les uns, est-il croyable que Platon, admettant la tripartition, ait cependant appelé âme, sans réserve ni restriction, une seulement de ces parties (RAEDER 173 sq.)? D'autre part, en supposant même que l'on eût raison de voir dans le passage

136. BRANDT *Zur Entwick. d. platon. Lehre von den Seelenteilen* 1890, p. 26, ap. RAEDER 174.

137. Tr. fr. p. 455; de même WINDELBAND (*Gesch. d. alten Philos.*, ap. ZELLER *loc. cit.*).

du *Phédon* une doctrine des parties de l'âme, il faudrait convenir que cette doctrine, sous la forme qui lui est donnée, est très différente de la doctrine du *Phèdre*, qui place les deux parties inférieures dans l'essence même de l'âme. Or cette conception du *Phédon* se rapprocherait beaucoup de celle de la *République* et du *Timée*, qui, de même, ce dernier surtout, considèrent les parties inférieures comme surajoutées à l'âme à la suite de son union avec le corps.

A ce propos, GOMPERZ (*loc. cit.*) déclare le point de vue du *Phédon* supérieur à celui du *Phèdre*. Cette opinion ne me semble pas exacte. Je crois tout au contraire qu'il faut, comme je tenterai de le montrer plus tard [138], considérer la théorie du *Phèdre* comme un perfectionnement des conceptions de la *République* et même du *Timée*. En cherchant dans l'essence, ou, comme il dit, dans l'*idée* même de l'Ame des éléments capables d'expliquer sa chute, Platon me paraît avoir voulu donner la raison de l'addition, à la partie raisonnable de l'Ame, des parties inférieures. Or c'est la théorie de la composition de l'âme du monde dans le *Timée* qui est sans doute le principe immédiat de cette recherche : nos âmes, il ne faut pas l'oublier, sont composées de la même manière que les âmes astrales et que l'âme du monde (41 D, 69 C). Mais le *Timée* n'avait peut-être pas suffisamment montré ni pourquoi ni comment les dieux inférieurs sont conduits à joindre à l'âme immortelle une âme mortelle, faite elle-même de deux parties. C'est en somme ce dont le *Phèdre* rend compte : l'Ame a dans son essence première la raison de sa chute. D'autre part, la théorie du *Timée* est elle-même le développement d'une indication de la *République* : dans ce dernier dialogue, en effet, l'Ame est incidemment (X, 611 B) présentée comme un composé dont les parties sont si merveilleusement liées que, à ce titre même, ce composé échapperait à la dissolution. Or il est manifeste que la composition dont il est ici question n'est point celle qui charge

138. Cf. § **138**. On trouvera à cet endroit des indications sur les antécédents de cette conjecture.

l'âme des misères qui résultent de son union avec le corps (*ibid.* 611 BC). Aussi bien le *Phédon*, qui pourtant affirme la simplicité de l'Ame en elle-même, se bornait-il à affirmer sa *ressemblance* et sa *parenté* avec l'Indivisible (79 D, 80 B). De même, le *Timée* semble dire que, si, de sa nature, l'Ame n'est point indissoluble, puisqu'elle est une essence mixte et un composé, en revanche, ce serait « le fait d'un méchant de vouloir dissoudre ce qui est beau et bien proportionné » (41 AB). Il n'en est pas moins vrai, et voilà justement l'apport du *Phèdre* à la constitution définitive de cette doctrine, que cette composition essentielle et foncière de l'Ame est précisément ce qui peut conditionner sa chute et son existence mortelle. Ainsi en résumé, du *Phédon* au *Phèdre*, en passant par la *République* et le *Timée*, nous voyons évoluer la doctrine de la nature de l'Ame. Pour la seconde fois (cf. § **94**, p. 86), le *Phèdre* nous apparaît donc comme postérieur au *Timée*. Il s'ensuit que nous ne pouvons *à fortiori* le considérer comme antérieur au *Phédon*.

§ **107**. — Cette discussion se lie de la façon la plus étroite à celle qui concerne les preuves de l'immortalité, et le problème pourra être résolu exactement de la même manière. — La difficulté se présente de la façon suivante. D'une part, la preuve de l'immortalité qui est donnée dans le *Phèdre* (245 C-246 A) est valable pour l'Ame en tant que composée, dans son essence, de trois parties. D'autre part, il y a accord entre le *Phédon* (78 BC), la *République* (X, 611 B) et le *Timée* (41 A *fin*, 43 D *fin*) pour poser en principe que tout ce qui est composé peut être dissous. Dans le premier dialogue, ce principe conduit à démontrer l'immortalité de l'Ame par sa simplicité, laquelle résulte de ce que, purifiée convenablement par la philosophie, elle est seule capable de connaître son semblable, le Simple et l'Immuable, c'est-à-dire l'Idée (79 D-84 B). A la vérité, nous l'avons vu, il ne s'agit là que d'une indissolubilité approchée (80 B), et cette réserve se précise dans la *République*, où nous voyons qu'un composé aussi parfait qu'est l'Ame peut cependant être éternel (611 B), et dans le *Timée*, où l'indissolubilité résulte de la perfection

même du mélange et de la volonté de celui qui l'a fait (41 AB, 43 D). Toutefois dans la *République*, tandis que, d'une part, l'immortalité se prouve par ce fait que, malgré la perversité qui résulte pour elle de son union avec le corps, l'Ame ne peut néanmoins être détruite (608 D-610 E), d'autre part, il nous est dit expressément (611 B-612 A) que l'Ame doit *plutôt* être considérée dans la pureté de son essence, à part de son union avec le corps et dans son rapport avec la Vérité, avec ce qui est divin et éternel, c'est-à-dire avec l'Idée. Au contraire le *Timée* attribue explicitement l'immortalité à la partie raisonnable de l'âme et à elle seule (41 D, 69 CD). Ainsi il y a concordance, d'ailleurs partielle, entre les déclarations du *Phédon*, de la *République* et du *Timée*, désaccord des trois dialogues avec le *Phèdre*.

§ **108**. — Toutefois, d'après UEBERWEG (*Unters*. 285 sq.; cf. LUTOSLAWSKI 353 sq.), il y aurait quelque chose de commun entre le *Phèdre* et le *Timée*. Dans ces deux dialogues, disait-il, nous trouvons en effet cet axiome que tout ce qui est principe est indestructible, corruptible au contraire tout ce qui est conditionné. Or, ajoutait-il, dans le *Phédon* il y a quelque chose de plus, c'est cette autre proposition que le conditionné lui-même peut être impérissable, s'il est dans un rapport nécessaire à une Idée déterminée excluant la mort, à savoir l'Idée même de la vie (103 C-107 A, principalement 103 E, 105 E sqq.; cf. 102 DE). Il en concluait que le *Phédon* a sa place après le *Timée* , comme après la *République*. Tout le monde s'accorde, aussi bien les partisans de l'ancienneté du *Phèdre* que les adversaires de cette hypothèse, à rejeter l'opinion de UEBERWEG en ce qui concerne la place du *Phédon*. On fait remarquer que la *République* se réfère manifestement au *Phédon*, non seulement d'une manière implicite (611 B-612 A), mais, comme nous l'avons déjà vu (§ **94**, p. 85), en rappelant d'autres preuves (οἱ ἄλλοι λόγοι) qu'il suffisait de compléter[139].

139. Cf. ZELLER 827, 3 [828 sq.], RAEDER 239. — Si Glaucon manifeste de la surprise, 608 D, en entendant parler de preuves de l'immortalité de l'âme, cela ne prouve pas que le Xe livre de la *Républ.* soit antérieur au *Phédon*. Platon se propose sans doute, au contraire, de rappeler indirec-

D'autre part, ZELLER fait remarquer avec raison que, dans le *Timée*, il n'est pas question de principe et de conditionné, mais seulement de simple et de composé. Il y aurait néanmoins, selon ceux qui placent le *Phèdre* avant le *Phédon*, ceci de vrai dans la conjecture d'UEBERWEG que le *Phédon* marquerait, au point de vue qui nous occupe un progrès réel sur le *Phèdre*. Celui-ci ne considérait l'âme que comme principe de mouvement (245 C sqq.), l'autre voit en elle, par suite de son union avec l'Idée de la vie, le principe de la vie et, par là même, du mouvement[140]. On peut en outre prétendre que le principe « tout composé est périssable », graduellement développé et précisé dans le *Phédon*, dans la *République*, dans le *Timée*, rectifie la preuve en quelque sorte intempérante du *Phèdre*.

Il me semble que c'est l'inverse qui est le vrai : Platon n'abandonne pas peu à peu, tout en le maintenant théoriquement, le principe de l'immortalité d'une Ame composée ; il s'élève au contraire progressivement à ce principe, en partant de l'idée de l'immortalité de l'Ame envisagée comme une substance simple. Ce n'est qu'incidemment qu'il s'avise dans le *Phédon* que, si l'Ame avait la simplicité absolue, elle se confondrait avec l'Idée. Avec la *République*, il commence à apercevoir, sans cesser d'admettre pourtant que tout ce qui est composé peut être dissous, que les composés très bien faits pourraient bien être éternels : telle est justement l'Ame. Mais n'est-il pas très difficile d'accorder cette forme parfaite de composition à une Ame dans laquelle se trouvent des éléments de corruption? Sans doute, la prédominance de ces éléments n'est même pas capable de faire périr l'Ame. Il n'en est pas moins vrai qu'il est *préférable* de s'en tenir à la nature essentielle de l'Ame, dans son rapport avec la simplicité des Idées (611 B-612 A). C'est alors que le *Timée* vient débrouiller ce qu'il y avait d'embarrassé et d'équivoque dans

tement la fiction qui, dans le *Phédon*, a placé l'exposition de ces preuves devant un cercle d'amis qui assistent précisément aux derniers moments de Socrate. Cf. RAEDER, 255, 1. Voir aussi § **103** *fin*.

140. SUSEMIHL *N. Plat. F.* I 39.

cette attitude : oui, il reste vrai que tout ce qui est composé peut être dissous, et le Démiurge pourrait détruire les mélanges qu'il a si habilement constitués; mais la perfection même de ces mélanges, désormais prouvée, nous garantit leur conservation, parce qu'il ne pourrait appartenir qu'à une volonté mauvaise, ce qui n'est pas le cas, de vouloir la ruine de ce en quoi résident la proportion et l'harmonie. Le *Timée* a découvert en effet en quoi l'Ame est un composé très bien fait : c'est en tant que, dans sa nature essentielle, le Même et l'Autre sont combinés selon les nombres les plus harmonieux et selon les figures les plus parfaites. Quant à ses deux parties inférieures, elles n'entrent pas dans le mélange; elles ne participeront donc pas à l'immortalité que ce mélange doit à sa perfection, et ainsi l'âme supérieure seule doit être immortelle. Enfin le *Phèdre*, en même temps qu'il coordonne la doctrine de la *République* et celle du *Timée*, développe certaines idées de ce dernier dialogue. En premier lieu, c'est, nous l'avons vu (§ **106**, p. 113 sq.), dans l'Ame essentielle elle-même, dans le mélange, si parfait soit-il, qui la constitue, qu'il cherche la raison de l'existence en elle de deux parties mortelles ou, en d'autres termes, la cause de sa chute. D'autre part, tout en reprenant du *Timée* la notion d'une âme universelle (cf. toute la démonstration de l'immortalité de l'âme 245 C sqq. et 246 B *s. fin.*), le *Phèdre* semble dépasser le point de vue du *Timée*, en ce qu'il paraît bien admettre que l'Ame est un principe de mouvement, antérieur à toute génération comme à toute corruption, indépendant par conséquent de l'action fabricatrice du Démiurge. En outre, il montre, mieux que le *Timée* (cf. 36 E), que cette âme est immortelle en tant précisément qu'elle conserve dans l'Univers le mouvement et la vie. Ce n'est donc pas le *Phédon* qui perfectionne le *Phèdre* : tout au contraire, ce dernier dialogue élargit la preuve par l'Idée de la vie, en la reliant, avec le Devenir tout entier, aux propriétés motrices que l'Ame possède par sa nature même.

Ainsi, en résumé, la conciliation de la doctrine de l'immortalité de l'Ame avec la croyance à sa composition, à

peine entrevue dans le *Phédon*, ébauchée maladroitement dans la *République*, exposée dans le *Timée*, s'achève et se développe dans le *Phèdre*. Une troisième fois, le *Phèdre* nous a donc semblé être postérieur au *Timée* : nous pouvons donc conclure qu'il ne saurait être placé avant le *Phédon*. Ajoutons encore deux brèves remarques, pour finir. Si le *Phèdre* était antérieur au *Banquet*, au *Phédon*, ne serait-il pas vraiment étrange qu'il fît dépendre une démonstration de la nature de l'Ame de ce *principe* qu'elle est immortelle? Cette façon de procéder me semble impliquer que l'immortalité de de l'Ame est désormais pour Platon un dogme incontestable, dont il importe plutôt de reconnaître toute la portée que de fournir de nouvelles preuves. En second lieu, et ceci pourrait bien être décisif, la seule preuve de l'immortalité qui soit retenue dans les *Lois* (X, 894 E-895 C, 896 AB), c'est, comme nous l'avons déjà vu (§ **94**, p. 85), la preuve même du *Phèdre*.

§ **108** *bis*. — Une dernière question nous reste, celle des rapports du *Phédon* avec le *Banquet* : nous ne nous y attarderons pas longuement, car une discussion à ce propos serait pour notre sujet médiocrement instructive. La plupart des historiens considèrent le *Banquet* comme antérieur au *Phédon*. Ils allèguent le développement plus considérable de la théorie des Idées dans ce dernier dialogue, ou bien une conception plus haute de la destinée du philosophe : dans le *Banquet* (204 AB), celui-ci n'est qu'un être intermédiaire entre l'ignorant et le sage, dans le *Phédon* (82 B), c'est un homme qui s'élève jusqu'à la condition des dieux (cf. Raeder 179 sq.). Mais qu'est-ce que cela prouve? Si le philosophe approche de la béatitude divine, on peut en avoir conclu par la suite qu'il devait être considéré comme inférieur aux dieux, mais comme supérieur au reste des hommes, bref comme un être intermédiaire. D'autre part, le *Banquet* peut tout aussi bien supposer que conditionner l'exposition plus abondante de la théorie des Idées, que nous trouvons dans le *Phédon*.

Teichmueller a donné deux raisons intéressantes de placer le *Banquet* avant le *Phédon*[141] : l'une se fonde sur ce que,

141. Zeller 506, 1 lui attribue, par erreur, l'opinion contraire.

Platon, se proposant de répondre au pamphlet de Polycrate (cf. § 80) et de corriger la maladroite réponse d'Isocrate dans son *Busiris*, aurait voulu refaire au vrai le portrait de son maître : il aurait commencé par répondre, en ce qui concerne les relations de Socrate avec Alcibiade et, ainsi qu'il était naturel, il aurait d'abord montré le philosophe dans la plénitude de la vie avant de le montrer sur le point de mourir[142]. L'autre raison, qui se rattache à celle-ci, c'est que l'allusion du *Banquet* (223 D), que le même homme doit être poète tragique et poète comique, serait entièrement inexplicable si elle ne se rapportait au *Phédon*, lequel est en effet la tragédie de la mort de Socrate après la comédie du *Banquet*[143]. Ces vues sont ingénieuses et pourraient bien être vraies : il faut reconnaître qu'elles présentent sous un jour très satisfaisant une incontestable corrélation.

La thèse opposée a été soutenue par NATORP (*Platos Ideenl.* 128, 163). Le *Phédon* lui apparaît comme étant « le réflexe tout à fait immédiat du voyage d'Italie et de Sicile. » Il en donne comme preuves principales : le choix, pour interlocuteur de Phédon, d'Echécrate, affilié aux doctrines pythagoriciennes (*Phédon* 88 D), disciple des Pythagoriciens Philolaüs (le maître de Simmias et de Cébès, 61 D); Platon l'aurait connu à Athènes et rencontré de nouveau au cours de son voyage en Italie[144]; la comparaison avec l'Etna (111 DE); la nécessité de nombreux voyages à l'étranger pour former le philosophe (78 A) etc. En outre, dit-il, tandis que, dans le *Phédon*, Platon est encore hésitant, en ce qui concerne le rapport de l'Idée à l'apparence, entre la doctrine de l'immanence et celle de la transcendance, dans le *Banquet* au contraire son parti est pris : le point de vue de l'immanence

142. *Lit. Fehden* I, 125 sq.; cf. 120-122.

143. *Op. cit.* II, 307-309, cf. I, p. XIV [Zeittafel] n. *; comp. GROTE II, 227 sq. avec référence à SCHLEIERMACHER *Einleit. z. Gastm.* p. 359 sq.

144. Je suppose que NATORP, bien qu'il ne le dise pas, fonde cette conjecture sur l'autorité de CICÉRON, qui (*De Fin.* V, 29, 87), dans une amplification d'ailleurs purement littéraire, le nomme parmi les Pythagoriciens que Platon aurait rencontrés à Locres.

dans toute sa pureté domine toute l'exposition. Bref le *Phédon*, antérieur au *Banquet*, se placerait en 387, l'année même du retour de Platon à Athènes. — Ces raisons, il faut en convenir, sont bien vagues et ne suffisent pas à faire voir dans le *Phédon* un effet « immédiat » de la rencontre de Platon avec les Pythagoriciens d'Italie. Au fond la preuve décisive aux yeux de NATORP, c'est sans doute celle qui se fonde sur sa conception du Platonisme; mais cette conception, pour nous, n'est qu'une hypothèse, elle ne peut servir à prouver d'autres hypothèses, et d'ailleurs l'interprétation qu'elle donne au sujet du *Banquet* est des plus contestables. On tiendra donc pour certaine l'étroite connexité des deux dialogues, avec une probabilité assez forte en faveur de l'antériorité du *Banquet* sur le *Phédon*.

§ **109**. En résumé, en ce qui concerne le développement de la théorie de l'Amour, l'ordre des dialogues me paraît bien être décidément : *Lysis*, *Banquet*, *Phèdre*. Relativement à la théorie de l'âme, je considère le *Phédon*, qui serait à peu près de la même date que le *Banquet*, comme antérieur à la *République*, antérieure elle-même au *Timée* et enfin au *Phèdre*. Si l'on envisage enfin les rapports de la théorie de l'Amour avec la méthode dialectique, le *Phèdre* apparaît comme contemporain des grands dialogues dialectiques, qui sont sans doute parmi les dernières œuvres de Platon, *Sophiste*, *Politique*, *Philèbe* : il les prépare; peut-être même les suppose-t-il. En un mot, le *Phèdre*, bien loin d'appartenir à la jeunesse de Platon, serait un des ouvrages de sa vieillesse, et les points de contact qu'il y a entre ce dialogue et les *Lois* seraient ainsi moins faits pour nous surprendre. Je ne me dissimule pas ce qu'il y a de révolutionnaire dans une telle conclusion : dans les discussions et dans les inductions qui m'y ont conduit, je me suis efforcé cependant d'être scrupuleux et prudent. A présent que nous avons déterminé le rapport dans lequel nous utiliserons les diverses idées que nous fournissent les dialogues, sur la nature et sur la portée de la théorie de l'Amour, nous pouvons tenter de donner une interprétation de cette théorie.

CHAPITRE III

INTERPRÉTATION DE LA THÉORIE DE L'AMOUR

§ **110**. — Dans les deux chapitres qui précèdent, après avoir fait une analyse des parties du *Lysis*, du *Banquet* et du *Phèdre* où il est question de l'Amour, j'ai essayé de déterminer l'ordre de succession de ces trois dialogues et leur rapport avec quelques autres, dont nous aurons souvent à nous servir. Le moment est venu, en nous appuyant sur les inférences chronologiques, de travailler à dégager de nos analyses la théorie de l'Amour et à montrer quelle place elle occupe dans la philosophie platonicienne.

I

§ **111**. — Une des idées les plus saillantes du *Banquet*, c'est que la nature de l'Amour est essentiellement synthétique; cette idée appartient déjà au *Lysis*, et, comme nous le verrons, le *Phèdre* ne la contredit pas. — L'amitié, lisons-nous dans le *Lysis*, apparaît dans ce qui n'est ni beau, ni bon, sans être cependant tout à fait laid, ni tout à fait mauvais : aimer la sagesse, être philosophe est possible pour celui-là seulement qui, bien qu'il en soit dépourvu, en a cependant quelque idée. Dans toute amitié, à défaut d'un mal dont on souffrirait positivement, il y a toujours, tout au moins, le désir d'un bien dont on a besoin, et ce désir n'est jamais complètement satisfait, à moins qu'on n'atteigne le principe suprême de tout bien et l'objet dernier de tout amour. (216 C-222 B) — Dans le *Banquet* nous trouvons une doctrine tout à fait analogue, mais l'analyse psycholo-

gique y prend la forme du mythe. L'Amour est un être dont il s'agit d'expliquer la nature : or il n'est pas absolument beau, ni bon, mais il n'est pas pour cela absolument laid et mauvais : il participe de l'immortel et du mortel, car c'est un démon. Il aime la beauté, dont il est dépourvu. En lui le besoin, sans cesse renaissant, s'accompagne d'une ingénieuse ardeur, toujours en éveil, en vue de l'acquisition de ce qui lui manque; il est dans un devenir incessant; toujours avide et jamais satisfait, il manifeste principalement la complexité de son essence, en même temps que son goût pour le beau, en ce qu'il est philosophe, c'est-à-dire désireux de posséder une belle chose dont il est privé ; car il est de ces ignorants qui n'ignorent pas leur ignorance. (201 A-204 B) — Enfin le *Phèdre* reproduit la même idée sous une autre forme. Chacun de nous s'efforce d'imiter, autant qu'il est en lui, le dieu dont il a suivi le cortège, ce qui est participer, en quelque mesure, à l'immortalité. Or c'est l'amour qui nous donne l'occasion de faire cet effort, en tant que l'amant s'applique à trouver en lui-même un type de perfection auquel il voudrait amener son bien-aimé (252 D-253 C). L'Amour apparaît donc, ici encore, comme une synthèse de la nature mortelle avec celle de l'immortel.

§ **112.** — Le mythe de la naissance de l'Amour est, dans le *Banquet* même, une autre expression figurée de cette doctrine : il traduit ce qu'il y a de contradictoire dans la complexité de la nature de l'Amour. — L'Amour est le fils de Pénia, la pauvreté, et de Poros, l'esprit du gain, dont la mère est Mêtis, la sagesse. Il a été conçu le jour de la naissance d'Aphrodite, à la suite du banquet que les dieux donnèrent à cette occasion. Poros, s'y étant enivré de nectar, s'endort dans le Jardin de Zeus; Pénia, qui est venue à la porte pour mendier les miettes du festin, s'avisant qu'elle mettrait fin à sa détresse si elle avait un enfant de Poros, s'unit à lui (203 A-C). — Il n'est pas douteux que ce mythe est une allégorie : il représente, sous une forme figurée et avec les procédés de la Fable, la doctrine même dont nous trouvions tout à l'heure l'expression entièrement positive

ans le *Lysis*. Il s'intercale en effet au milieu des considéra-
ons par lesquelles Platon cherche à déterminer la nature
e l'Amour et dont l'analogie avec les analyses psycholo-
iques du *Lysis* est manifeste. Il importe toutefois de ne pas
e borner à ces remarques superficielles et de chercher à
avoir quel est, dans toutes ses parties, le sens de cette allé-
;orie. Si en effet, dans son ensemble, elle répond à une con-
:eption philosophique, il est à croire que les détails n'en sont
›as destinés simplement à donner de la couleur au tableau.
En d'autres termes, si le mythe est fait pour traduire des
dées sous une forme concrète, il ne vaut pas par lui-même,
et ce n'est sans doute pas pour embellir le mythe qu'ont été
imaginés les éléments qui s'y ajoutent à la donnée première
et essentielle.

§ **113**. — Le mythe du *Banquet* a donné lieu dans l'antiquité et dans les temps modernes à un très grand nombre d'interprétations[145]. Les unes donnent à ce mythe un sens philosophique général et y cherchent une représentation de toute la doctrine platonicienne. Les autres ne veulent pas que la signification du mythe dépasse les idées mêmes que développe le *Banquet*.

§ **114**. — Dans le premier groupe, deux interprétations surtout sont remarquables, celle de PLUTARQUE et celle de PLOTIN.

PLUTARQUE, dans son traité Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος établit à plusieurs reprises des rapprochements entre le mythe égyptien qu'il interprète et la doctrine platonicienne. Platon, dit-il (48, p. 370 sq.), a parlé sous une forme enveloppée et mystérieuse, de deux pricipes contraires, qu'il appelle le Même et l'Autre. Dans les *Lois*, qui sont l'œuvre de sa vieillesse, renonçant aux énigmes et aux symboles, il dit en propres termes que le Monde est mû non par une âme unique, mais par plusieurs âmes, deux au moins; l'une est le principe du bien, l'autre, qui lui est contraire, est le principe de la contrariété.

145. COUSIN VI, 443 sq.; STALLBAUM *Sympos.* p. 177; M. N. BOUILLET dans sa trad. de PLOTIN II, 537-541.

Il fait place en outre à une troisième réalité, intermédiaire, qui n'est dépourvue ni d'Ame, ni de Raison, et qui a en elle le principe de son mouvement. Elle se rattache aux deux premières, en ce sens qu'elle désire ardemment le bon et qu'elle le recherche. Le Bien, c'est Osiris; le Mal, c'est Typhon; le réceptacle du changement, c'est Isis; Horus, fils d'Isis et d'Osiris, c'est notre monde, image sensible et adultérée du monde intelligible (49, p. 371; 54, p. 373 A sqq.; cf. 56 *s. fin.* p. 374 B) Isis, dit-il encore ailleurs (53, p. 372), c'est la partie femelle de la réalité, ce qui reçoit en soi toute la génération; c'est cette partie que Platon a appelée la nourrice et le réceptacle universel, parce que, sous l'action directrice de la Raison (λόγος), elle fait place en elle à toutes les Formes et à toutes les Idées. Isis possède par nature l'amour de la réalité première : elle désire le Bien et le recherche. Elle fuit au contraire et repousse tout ce qui lui vient du Mal. Elle est donc pour le Bien et le Mal le lieu et la matière (χώρα καὶ ὕλη); mais, d'elle-même, toujours elle penche du côté du meilleur et elle se prête à lui pour qu'il engendre et sème en elle ses émanations et ses images; elle en éprouve des jouissances infinies, étant fécondée et devenant ainsi grosse des générations. Car la Génération est, dans la Matière, l'image de la Substance absolue, et l'Engendré est une imitation de l'Être. PLUTARQUE est ainsi amené à interpréter dans le même sens le mythe du *Banquet* (57, p. 374 C sqq.). Poros n'est pas autre chose que le Premier Aimable et Désirable, qui est parfait et se suffit à lui-même. La Pauvreté, c'est la Matière qui, essentiellement, est dépourvue du Bien, mais qui toujours le désire et qui, le recevant toujours en elle, est toujours fécondée par lui. Pareil à l'Amour, le Monde, Horus, qui naît du Bien et de la Matière, n'est ni éternel, ni impassible, ni impérissable; il lutte en effet sans cesse contre le Mal; mais, sans cesse abattu, il renaît sans cesse, les changements et les révolutions des propriétés naturelles ne font que lui forger une jeunesse toujours nouvelle, et il doit toujours subsister et ne jamais périr. — En résumé, d'après cette interprétation dont il était nécessaire d'indiquer la genèse par rapport au

mythe d'Isis, d'Osiris et d'Horus, l'Amour c'est le monde l'ici-bas, fils de l'Être et du Devenir absolu, du Bien et de la Matière.

§ 115. — L'interprétation de PLOTIN (*Enn.* III v, 2, 7-9) est beaucoup plus détaillée que celle de PLUTARQUE et, si elle procède en somme du même esprit, elle en diffère sur plusieurs points importants (voir la critique de l'interprétation de PLUT. dans PLOTIN *ibid.* 5). Elle est souvent assez confuse, parce que l'auteur ne la dégage pas toujours, aussi nettement qu'il l'aurait fallu, de ses propres conceptions sur l'Amour. — Zeus, dans le palais de qui se célèbre la fête de la naissance d'Aphrodite, c'est l'Intellect divin : Platon l'a en effet représenté dans le *Phèdre* (246 E) comme étant « le grand chef » et, dans le *Philèbe* (30 D), il a parlé de « son âme royale » et de « son intelligence royale »; il appartient à l'ordre des causes, c'est même une cause royale et dirigeante (8 *s. in.*). Aphrodite, c'est l'Ame[146]. Comme une âme est attachée à toute intelligence et subsiste par elle, l'Ame, dont Aphrodite est le symbole, procède de l'intelligence de Zeus; elle en reçoit les Raisons (λόγοι, images de Idées), qui la remplissent, dont la beauté l'embellit et dont la multiple splendeur se laisse apercevoir en elle et y constitue les images de toutes les beautés (8 *fin*, 9 *s. med.*). Si les dieux sont représentés assis à un festin, c'est parce qu'ils jouissent du bienfait de la vie, laquelle existe toujours dans ce qui est (9 *s. fin.*). A ce festin on boit du nectar; car le vin n'a pas encore été inventé,

146. D'après PLOTIN (*ibid.* 2, 3 et III IX, 9; cf. V VIII, 13), il y a deux Aphrodites : l'une, Aphrodite Uranie, est une divinité, elle est fille de Cronos, c'est l'Ame céleste, fille de l'Intelligence divine; elle est entièrement séparée de la Matière. L'autre est de nature démonique, c'est l'Ame du Monde, de laquelle les âmes particulières ne sont pas séparées et dans laquelle elles sont contenues, comme autant d'Aphrodites (2, 3, 4). Corrélativement il y a aussi deux Amours; l'un est un dieu, il est fils d'Aphrodite Uranie et d'Ouranos, de l'Ame céleste et du Bien ou de l'Un; il est entièrement séparé de la Matière. L'autre est un démon (3, 4 *fin*, 5 *in.*, 6 *in.*): l'Amour universel est lié à l'Ame universelle (3, 4); il a une matière, mais elle est purement intelligible. De cet amour dépendent tous les Amours particuliers, qui sont les démons des âmes particulières (4).

ce qui veut dire que l'Amour est né avant le monde sensible (7 *in.*). Le nectar, que reçoit chacun des dieux, ce sont les Raisons qui s'épanchent du principe supérieur dans le principe inférieur, et, par exemple, de l'Intelligence dans l'Ame (9 *s. in., med. et fin.*). Poros, lui aussi, représente la Raison (λόγος) des choses qui existent dans l'Intelligence et dans l'Intelligible (et qui sont les Idées), la Raison qui se déploie et s'épanche dans l'Ame (9 *in.*, cf. VI, 14 *s. in.*); tel est le sens de sa présence chez Zeus et le jour même de la naissance d'Aphrodite (9 *s. med.*). Il s'enivre de nectar : cela signifie que les Raisons, émanées de l'Intelligence, sont en lui surabondantes, et leur richesse (εὐπορία) est en lui si manifeste que Poros se trouve être, en somme, la totalité même de ces Raisons (εὐπορία καὶ Πόρος), lorsque, du haut de la région supérieure, coule le divin nectar (9 *s. in.* et *s. fin.*). Toutefois cette plénitude qui le fera s'endormir n'est qu'une plénitude adventice : l'Intelligence en effet qui se possède pleinement et ne possède rien qui lui soit étranger, ne reçoit pas les Idées d'autre chose, comme l'âme et comme Poros reçoivent de l'Intelligence les Raisons; elle les possède perpétuellement, elle se confond avec elles; sa plénitude est donc constante et le nectar qui vient des Idées mêmes ne peut l'enivrer. Mais il n'en est pas de même pour Poros; il s'enivre, parce qu'il se trouve tout à coup rempli d'un bien qui n'est pas son bien propre (9 *s. in.*). Quant au Jardin de Zeus, il symbolise l'éclat et la beauté de l'intelligence de Zeus, se manifestant par les raisons qui en émanent (*ibid.*). La mère de l'Amour, c'est Pénia : elle se nomme ainsi parce qu'elle désire sans cesse et que le désir est le propre de l'indigence. Elle est la Matière, parce que la Matière est l'indigence complète et, en outre, parce que l'être qui désire le bien est matière et indétermination à l'égard de la forme qu'il désire recevoir (9 *fin*; cf. VI, 14 *s. in.*). Pénia mendie à la porte du banquet et demande qu'on l'y reçoive; cela veut dire que la Matière essaie de pénétrer dans le lieu qu'occupe l'Ame (I, VIII, 14 *s. med.*). Elle ne demande pas de Poros tout ce qu'il possède; elle veut seulement avoir quelque chose de lui : c'est que, dans la Ma-

tière, rien ne saurait apparaître qui ne soit simplement le simulacre de l'être véritable (III, VI, 14 *s. med.*). Néanmoins, puisque l'Amour, comme on l'a vu, est né avant le monde sensible, il faut admettre que Pénia, sa mère, a participé à l'essence intelligible elle-même. C'est ce qui arrive quand elle se couche au long de Poros. Ainsi la Matière entièrement indéterminée est devenue Matière intelligible, mélange d'indétermination et de forme. De la sorte, elle a pu donner naissance à l'Amour. L'âme en effet, avant d'atteindre le bien, est dans un état d'indétermination ; mais elle pressent l'existence d'un bien, selon une image indéterminée et indéfinie : voilà comment la Matière donne naissance à la substance (hypostase) de l'Amour (7 *s. in.*). En résumé, l'Amour existe du jour où Aphrodite, c'est-à-dire l'Ame, est née elle-même : il provient de ce que, dans l'âme naissante, coexistent, en la personne de Poros, les Raisons dont il s'est enivré et, d'autre part, avec Pénia, l'indétermination et l'indigence, et enfin de ce que la réminiscence confuse des Raisons a fait éclore en elle cette activité qui tend vers le bien et dont le nom est amour (9 *s. fin.*). L'être qui résulte de cette union de l'irraisonnable et du désir indéterminé avec la simple émanation de la Raison (non Poros, mais *sa semence*), ne peut être parfait ni complet; il désire le bien, mais il ne le possède jamais, et il n'est jamais satisfait, parce qu'il a toujours en lui quelque chose de l'indétermination maternelle (7 *s. in.*, 9 *fin*).

§ 116. — Il serait superflu de discuter une interprétation si manifestement imprégnée des idées personnelles de son auteur. De même on s'abstiendra de passer en revue toutes les explications analogues qui ont été données dans la suite. Les idées qu'on prête à Platon dans toutes ces constructions, plus ou moins métaphysiques, dépassent de beaucoup, si même elles lui ont jamais appartenu, le développement de sa pensée philosophique tel que nous le révèle le *Banquet*[147]. Pour interpréter correctement le mythe de la naissance de

147. Cette remarque s'appliquera également à l'interprétation, une des moins ambitieuses pourtant, de Rettig *Sympos.* 270, cf. 267.

l'Amour, il faut donc le prendre en lui-même avec le contexte et sans l'isoler arbitrairement du dialogue auquel il appartient. Or, dans les développements qui en accompagnent l'exposition, nous voyons seulement que l'Amour participe du bon et du mauvais, du beau et du laid, du savant et de l'ignorant, de l'immortel et du mortel. Nous savons d'autre part qu'il est amour de quelque chose qui lui manque, du bon et non du mauvais, du beau et non du laid. La synthèse de ces qualités contradictoires et l'instabilité de cette synthèse, par suite la tendance incessante à passer d'un état moins parfait à un état plus parfait, voilà seulement ce que Platon veut mettre ici en relief et ce qu'il cherche à nous rendre sensible par le mythe. C'est ce que ZELLER (II 1⁴, 611, 7 [612], approuvé par HUG *Symp.*, *ad loc.*) a très bien compris. L'Amour, dit-il, unit en lui les qualités les plus contradictoires, « parce que, dans l'Amour, le côté fini et le côté infini de notre nature se rejoignent et trouvent leur unité. Il est le fils de Pénia et de Poros, parce que l'Amour dérive à la fois du besoin de l'homme (199 D sqq.) et, d'autre part, de cette faculté plus élevée qui le rend capable d'obtenir la possession de la chose qui lui manque... Son père est appelé fils de Mêtis, parce que tout gain est le fruit de l'intelligence et de l'habileté[148], et que le gain dont il s'agit ici, et qui s'applique aux biens les plus élevés, procède de la nature raisonnable, spirituelle de l'homme. Enfin Eros a été conçu le jour des fêtes de la naissance d'Aphrodite, parce que c'est la révélation du Beau qui d'abord éveille l'amour, sollicitant la partie la plus élevée de notre nature à féconder la partie inférieure, finie et indigente et à s'unir à elle dans l'aspiration vers le Bien (comp. 203 C avec 206 C sqq.). » — Peut-être cependant ZELLER a-t-il tort lorsque, avec STALLBAUM, il con-

148. Mêtis est un des noms du dieu ailé Phanès, qui, d'après la théogonie des rhapsodies (théogonie de Damascius ou théogonie orphique commune), serait sorti de l'œuf produit par le Chaos; ce dieu ailé a, d'autre part, une très grande ressemblance avec l'Eros d'Hésiode. Voir ARISTOPH. *Aves* 693-702. Cf. RIVAUD *Pr. du Dev.* p. 253 sq.: ZELLER tr. fr. I, 95 sqq.

sidère tout ce qui est en dehors de ce fond, le jardin de Zeus, l'ivresse de Poros comme de simples ornements poétiques sans signification plus profonde. Le jardin de Zeus me paraît être l'être vivant, mais plus particulièrement l'homme, dans lequel l'amour résulte de l'union du besoin et de l'habileté industrieuse. L'ivresse de Poros, gorgé de nectar, symboliserait la satiété momentanée, la possession passagère du bien à laquelle doit succéder l'essor vers de nouveaux biens, ou vers une possession renouvelée des biens déjà obtenus. (Cf. SUSEMIHL *Genet. Entwick.* I, p. 393 et n. 575, p. 394)

§ **117**. — Le développement (203 C-204 B) qui suit l'exposition du mythe en détermine d'ailleurs l'intention et la portée. Platon y montre que la nature de l'Amour est essentiellement contradictoire et instable, non dépourvue cependant de quelque unité puisque l'Amour reste toujours attaché à la beauté. Ainsi on voit clairement que le mythe n'a d'autre objet que de servir d'introduction et de préparation à ce développement. En résumé, l'Amour nous apparaît tout d'abord comme une aspiration vers tout ce qui est beau et bon, une synthèse de la non-possession et de la possession, synthèse indestructible et telle que l'effort le plus industrieux ne nous donne jamais qu'une possession temporaire. Cette phrase du *Lysis* exprime bien ce premier résultat : « Ce qui n'est ni bon, ni mauvais est poussé par la présence du mal et du nuisible à aimer le bien, en vue du Bien et de l'Aimable. » (219 A) L'Amour, dirons-nous, est fils de Pénia et de Poros, et il est le serviteur d'Aphrodite.

II

§ **118**. — Mais ce n'est pas seulement sur la nature synthétique de l'Amour qu'insiste le *Banquet*, c'est aussi sur sa nature intermédiaire. Cette seconde caractéristique est d'ailleurs étroitement liée à la première : la nature synthétique de l'Amour fait de lui un intermédiaire entre les qualités opposées que cette nature a pour fonction d'unir. Cette concep-

tion, on l'a vu (§ **72**, p. 49), était préparée par les analyses du *Lysis*. Mais elle se développe seulement dans le *Banquet*. Si en effet la seconde notion dépend de la première, il faut reconnaître toutefois qu'elle l'élargit singulièrement. Elle suppose en effet que les termes dont l'Amour effectue la liaison sont des termes réellement séparés et possédant une existence indépendante; il s'ensuit que l'Amour représentera lui-même, à la fois, une réalité intermédiaire, et, par l'union de cette réalité avec notre propre nature, un moyen de passer de l'un à l'autre de ces termes. Toutefois cette doctrine ne se fait jour encore dans le *Banquet* même que d'une façon incomplète; mais nous la verrons se développer ensuite et se confirmer par sa liaison avec les autres parties du système.

§ **119**. L'idée de l'Amour médiateur s'exprime dans le *Banquet* sous une forme bien connue : l'Amour est un démon et un grand démon. Or la fonction des démons est d'être les intermédiaires entre les immortels et les mortels, d'unir l'une à l'autre les deux sphères, de remplir l'intervalle qui les sépare, de donner à l'Univers l'unité et la liaison [149]. Unissant, comme nous l'avons vu, par le désir philosophique du savoir, la connaissance et le défaut de connaissance, l'Amour, en tant que démon, est un intermédiaire entre l'ignorance de la vérité et la possession de la vérité (203 E-204 B). C'est aux démons que les hommes de génie sont redevables de leurs plus belles inventions (202 B-203 A). Sans entrer dans le détail des discussions auxquelles le personnage de Diotime a donné lieu, il faut se rappeler que cette prêtresse, qui a été capable de conjurer des fléaux envoyés aux hommes par les dieux et qui, non moins savante en amour, a appris à Socrate tout ce qu'il sait à ce sujet (207 D), a précisément pour rôle, dans le *Banquet*, de nous donner la vision d'une réalité distincte de celles que nous connaissons et affranchie des conditions qui font celles-ci multiples, changeantes et périssables (210 A-212 B). Diotime, à qui est confiée l'exposition de la

149. 202 E : ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων [τῶν παρ' ἀνθρώπων — τῶν παρὰ θεῶν] συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι.

théorie de l'Amour sous la forme élargie que lui a donnée le *Banquet*, est donc, comme l'Amour, un être démoniaque (cf. RETTIG 262 sq.). Enfin le portrait de Socrate, que nous trouvons dans le discours d'Alcibiade, est aussi celui d'un homme démoniaque; car non seulement Socrate a une nature complexe et contradictoire, ce qui le fait comparer par Alcibiade à ces boîtes en forme de Silènes dans lesquelles on enfermait les images des dieux (215 AB, 221 D sqq.)[150]; mais encore il ressemble moins à un homme qu'à un de ces êtres intermédiaires, Silènes ou Satyres (215 B, 221 D). Ses discours, dans lesquels se concilient les plus grossières apparences et le fond le plus divin (221 E-222 A), ont seuls la vertu, comme les mélodies du satyre Marsyas, de produire en nous, par eux-mêmes et indépendamment de tout talent oratoire, la possession religieuse et de faire reconnaître, étant divins, ceux qui ont soif du divin et de ses mystères (215 CD). Est-il besoin de rappeler la croyance de Socrate en son démon? Cette croyance est fréquemment mentionnée par Platon depuis l'*Apologie* (31 D, 40 A-C, 41 D) et l'*Euthyphron* (3 B) jusqu'à la *République* (VI, 496 C), au *Théétète* (151 A) et au *Phèdre* (230 A, 242 BC). Or Socrate est, nous le verrons plus tard, le véritable ἐρωτικός, en même temps que le type du philosophe (cf. **154-155**). Enfin le fameux portrait du Philosophe, qu'on trouve dans le *Théétète*, nous montre en lui un homme qui n'est jamais sur la terre, ni occupé des affaires des hommes, mais dont l'âme est toujours pressée de s'élever vers les sphères supérieures (173 E-174 A, 175 B, D) et de s'échapper de ce monde pour s'unir à Dieu, autant qu'elle le peut (176 AB). Ainsi, dès à présent, nous apercevons une relation étroite entre la nature démoniaque de l'Amour et la fonction du philosophe.

§ **120**. Il ne peut être question de faire ici une étude approfondie de la démonologie platonicienne. Mais il importe cependant, si on veut bien comprendre la théorie de l'Amour, de rechercher quelle place Platon a conservée à la doctrine

150. Cf. TEICHMUELLER *Stud. z. Gesch. d. Begr.* 192-194.

des démons dans le développement continu de sa philosophie.

Ce n'était pas la première fois, on le sait, que la philosophie, avec les Pythagoriciens, avec Héraclite, avec Empédocle, avec Démocrite lui-même, utilisait la croyance populaire à l'existence des démons, telle qu'on la trouve dans Homère, ou dans Hésiode, et dans les écrits orphiques[151]. C'est d'ailleurs pareillement aux croyances vulgaires, telles, par exemple, qu'il les rappelle dans l'*Apologie* (27 C-E), ou bien à l'autorité des poètes, et notamment d'Hésiode (*Crat.* 397 E-398 C), que Platon lie ses conceptions sur les démons[152]. — Au reste, quoi qu'il en soit de l'origine de cette

151. Voir HILD *Les démons dans la littérature et dans la religion des Grecs* (1881). La question des démons dans Homère, dans Hésiode, dans l'Orphisme y est traitée d'une façon très intéressante. Mais l'exposé de la démonologie platonicienne peut sembler un peu sommaire. Les textes de *Rep.* X, 617 E, 620 D et de *Tim.* 90 A justifient assez bien la distinction établie entre deux sortes de démons, l'âme et le démon tutélaire. — On trouvera aussi un bon exposé de la démonologie, avant et après Xénocrate, dans R. HEINZE *Xenokrates* 83 sqq. (démonologie platonicienne 92-94). — Sur le rôle des croyances populaires, cf. ZELLER I[4], 425 [tr. fr. I, 434], 838, 2 [II, 353, 2]; RIVAUD *op. cit.* 67; R. HEINZE *op. cit.* 84 sq. Sur la théorie des démons dans le Pythagorisme primitif, voir ZELLER I[4], 424 [tr. fr. I, 432 sqq.]; R. HEINZE *Xenokr.* 87; chez Héraclite, ZELLER 648, 4; 649, 1, 2 [II, 171, 4; 172, 1, 2]; R. HEINZE 87 sq.; chez Empédocle, ZELLER 736; 729, 3; 696, 1 fin [II, 254; 248, 1; 216, 1]; R. HEINZE 86 sq.; chez Démocrite, qui rattachait sa démonologie à la théorie des εἴδωλα, ZELLER 836-838 [II, 351-353]; R. HEINZE 88 sq.

152. Bien qu'on puisse rappeler des traditions orphiques, d'après lesquelles les démons seraient des médiateurs entre les hommes et les dieux (cf. HILD *op. cit.* 123 sqq.; contre cette interprétation R. HEINZE 85 sq.), bien que nous ayons conservé un vers soi-disant orphique (MULLACH *Fragm.* I, 186, L), où l'amour est précisément appelé δαίμων, — il n'y a pas lieu, je crois, de s'arrêter à l'assertion de PROCLUS (*Alcib.* I, XX dans *Initia theol.* de CREUZER I, 64 sq., 66 sq.), que Platon aurait emprunté à Orphée, ou même à l'Orphisme en général, sa théorie des démons. Il semble bien du moins que le rôle d'Eros dans la théogonie hésiodique n'était pas absent de la pensée de Platon, lorsqu'il écrivait le *Banquet*, puisqu'il met dans la bouche de Phèdre (178 B) les vers d'Hésiode sur la naissance de l'Amour. En somme, il se peut que, sur ce point, PLUTARQUE nous donne la vraie formule, quand il dit d'une façon générale que Platon, Xénocrate, Chrysippe, auxquels il joint Pythagore, ne faisaient, dans

doctrine dans la philosophie de Platon, il est du moins incontestable qu'elle est chez lui très sérieuse et qu'elle se maintient, presque sans changement, des premiers aux derniers dialogues. D'après l'*Apologie*, les démons, enfants bâtards que les dieux ont eus de nymphes, ἢ ἔκ τινων ἄλλων (27 C-E), sont bien des êtres intermédiaires entre les immortels et les mortels. Dans le *Gorgias*, il n'est pas question, à proprement parler, des démons; mais Platon y attribue à l'homme sage et tempérant un rôle analogue à celui qu'il donne aux démons dans le *Banquet*, et presque dans les mêmes termes : seul il peut être ami des hommes et des dieux, parce que seul il participe des uns et des autres; le ciel et la terre, poursuit Socrate, les dieux et les hommes sont, au dire des sages, mis en communication par l'amitié, par l'ordre (κοσμιότης), par la tempérance (σωφροσύνη) et par la justice, et c'est pour cela que l'Univers a reçu d'eux le nom d'Ordre des choses ou de Cosmos (507 E-508 A; comp. *Théét.* 173 E-174 A). Ainsi la vertu est un principe de synthèse et d'harmonie analogue au principe ordonnateur qui unit et harmonise les éléments de l'Univers. Le rapprochement, qui s'impose, de la conception des démons et des facultés démoniaques dans le *Banquet* avec ce passage du *Gorgias* semble en partie confirmé par le *Cratyle*; car Platon y rattache le mot « démon » à l'étymologie δαήμων : l'homme sage est vraiment démon pendant sa vie et après sa mort (398 BC).

Les démons tiennent une grande place dans les expositions eschatologiques du *Phédon* : chacun de nous, pendant sa vie, est conduit par un démon, et, lorsque la vie est terminée, c'est ce démon qui mène l'âme au lieu où l'on juge les morts; un autre la ramène dans cette vie, après qu'elle a fait son temps dans les enfers (107 D-108 B, 113 D). Le même point de vue reparaît dans le Xe livre de la *République*. Au moment de recommencer leur nouvelle existence terrestre, les âmes sont appelées à choisir elles-mêmes leur démon, qui, après

leur doctrine des démons, que suivre " les anciens théologiens " (*De Is. et Osir.* 25, p. 360 E).

les avoir guidées dans les opérations qui précèdent le retour, les accompagne ensuite sur la terre (X, 617 E, 620 D-621 B). Mais nous retrouvons également dans la *République* l'assimilation de l'homme sage, vertueux, vaillant, avec les démons, dont il mérite les honneurs après la mort (V, 468 E-469 B; VII, 540 BC).

§ 121. — Avec le *Timée*, les indications précédentes paraissent s'éclairer d'un jour tout nouveau et la démonologie se coordonne d'une façon précise aux idées essentielles de la philosophie platonicienne. Si l'homme sage est démon, ou tout au moins démoniaque, cela tient sans doute à la prédominance en lui de l'âme raisonnable; car cette sorte d'âme, la seule parfaite, la seule qui soit, en somme, véritablement âme, Dieu nous l'a donnée comme un démon; elle réside au sommet du corps, et, grâce à sa parenté avec le ciel, elle nous élève au-dessus de la terre comme une plante, non pas terrestre, mais céleste. Celui qui, appliquant son esprit à la recherche de la vérité, donne tous ses soins à la partie divine de lui-même et honore de son culte le démon qui habite en lui et avec lui, celui-là participe à l'immortalité dans la mesure où cela est possible à la nature humaine (90 A-C). Quant aux dieux créés, aux dieux fils de dieux, à ces dieux qui, sans être immortels ni indissolubles, ne souffriront cependant ni la dissolution ni la mort (41 AB), ne ressemblent-ils pas eux-mêmes d'une façon surprenante à des démons? Sans doute Platon les appelle expressément des dieux. Mais il n'en est pas moins vrai qu'ils servent, tout comme les démons, de lien entre le Dieu suprême, le Démiurge, et les mortels : ils ont une nature synthétique et constituent des intermédiaires indispensables. C'est à eux en effet qu'est confiée la mission de créer des hommes, parce que, si le Démiurge s'en chargeait lui-même, il créerait en réalité d'autres dieux (41 C). Or, d'un autre côté, la partie démoniaque de notre nature, ce n'est pas par ces dieux qu'elle a été faite : leur père s'est réservé de la préparer et ensuite de la semer; il la leur donne donc toute faite (41 B-D; cf. 90 A : ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ [ἡμῶν] δέδωκε). Ces dieux inférieurs ont un corps et une âme

(38 E *fin*)[153]. Ils paraissent être les dieux des astres ou, du moins, ceux des étoiles fixes (40 AB). C'est en effet, semble-t-il, dans les étoiles fixes que le reste des éléments de l'âme du monde, une fois mélangé par le Démiurge, a été déposé par lui, pour être semé ensuite dans les planètes, instruments du temps, afin de donner enfin la vie au plus religieux des êtres animés (41 D-42 DE)[154]. Ces dieux inférieurs ont pour fonction de recevoir après la mort cette portion de l'âme dont le Démiurge s'est réservé la constitution (41 D), et, de même, il promet, pour les âmes des justes, un retour à l'astre qui leur est propre (42 B). Or c'est à ces dieux créés qui, dans leur corps astral, ont reçu les âmes humaines créées par leur propre créateur et qui les recevront de nouveau après la mort, c'est à eux qu'il appartient, d'abord, de joindre à ces âmes des corps mortels et de leur donner tous les compléments qui doivent résulter pour elles de cette union (comp. 41 D [fin du ch. 13] avec 42 A et D [*s. fin.*]; cf. 43 A et 69 BC); mais leur tâche ne s'arrête pas là, elle consiste encore à pourvoir aux besoins des êtres mortels, à les guider et à les gouverner (ἄρχειν ... διακυβερνᾶν 42 E). N'est-ce donc pas là, en définitive, la fonction propre des démons?

§ **122.** — Il semble toutefois que le *Politique* abandonne cette idée, dont nous venons de suivre le progrès jusqu'au *Timée*, d'une sorte de communication, constamment assurée par des intermédiaires, du divin avec l'humain. Nous y voyons en effet non seulement que, sous le règne de Cronos, les démons étaient les pasteurs et les nourriciers des espèces animales et Dieu lui-même celui des hommes (271 DE; cf. aussi *Tim.* 23 CD, 24 D, 26 D; *Critias* 109 B sqq.), mais que, dans un état contraire à celui-là et dont notre état actuel est l'image, les hommes n'ont à compter que sur eux-mêmes pour se gouverner et pour se protéger (274 B-D). Il serait superflu d'aborder à ce sujet la question délicate de savoir s'il convient

153. Sur les âmes des Astres, cf. *Lois*, X, 897 C, 898 C-899 D; XII, 967 AB, DE.

154. Cf. sur tout ceci ZELLER 819, 2, qui me paraît avoir raison contre MARTIN II, 151.

d'expliquer cette différence en supposant, comme on le fait d'ordinaire, que le *Politique* est antérieur au *Timée*. On remarquera seulement que, la doctrine du *Timée* étant le développement naturel des doctrines antérieures, l'abandon de cette doctrine, avant ou après le *Timée*, ne serait pas moins surprenant. D'autre part, les *Lois*, comme nous allons le voir, nous ramènent à la doctrine du *Timée*, sans renoncer cependant, pour l'essentiel, à celle du *Politique*[155].

En effet, de ce que la protection, en quelque sorte spécifique, exercée sur les hommes par les dieux a disparu, il ne s'ensuit pas que toute providence particulière de la part des démons ait été abolie, ni qu'elle soit devenue impossible. Or tel est précisément le point de vue des *Lois*. Nous y voyons en effet que, sous le règne de Cronos, les cités des hommes (suivant le *Politique* 271 E, elles n'existaient pas alors) étaient administrées par des démons. D'autre part, si maintenant il n'en est plus ainsi, du moins faut-il s'efforcer d'imiter de toute manière ce qui se passait sous le règne de Cronos, et, « obéissant, dans notre conduite publique et privée, à ce qu'il y a en nous d'immortel, d'administrer nos maisons et nos cités en donnant le nom de loi à ce qui est le lot de la Raison. » (IV, 713 C-714 A) La conciliation de la doctrine du *Politique* avec celle de *Timée* est manifeste : la croyance aux démons n'est donc pas abandonnée. D'autres exemples le prouvent. Platon veut-il montrer implicitement que la science des nombres est le moyen de lier l'opinion à la Dialectique, c'est-à-dire les hommes aux dieux (V, 747 B; VII,

155. L'exposition du *Politique* est, en ce qui concerne la question qui nous occupe, assez flottante. C'est, dit d'abord Platon (271 E), Dieu lui-même qui est le pasteur des hommes; les démons sont ceux des animaux Mais un peu plus bas (274 B) le pasteur des premiers hommes est appelé démon; puis (274 D) ce n'est plus d'un démon qu'il est question, comme tout à l'heure, ni du Dieu suprême, comme auparavant, mais d'une pluralité de dieux (τὸ μὲν ἐκ θεῶν). Au surplus, il y a toujours ceci de commun entre le *Timée* et le *Politique*, c'est que l'espèce humaine, dans son ensemble et comparativement aux autres espèces animales, est essentiellement dans un rapport plus direct et plus immédiat avec ce qu'il y a de plus haut dans la divinité.

821 AB, CD; 822 BC)? Il exprime cette pensée en disant qu'on ne peut être, aux yeux des hommes, un être divin, ou un démon, ou un héros, qu'à la condition de posséder cette science (VII, 818 BC). La croyance à des démons protecteurs de chaque homme apparaît dans les *Lois* comme dans le *Phédon* (IX, 877 A; V, 730 A, 747 E; X, 906 A; XI, 914 B). Enfin le fait que Platon prend soin de déterminer les honneurs qu'il convient de rendre aux démons (IV, 717 B; VII, 799 A, 801 E; VIII, 848 D); qu'il veut attribuer un démon particulier à chaque classe de citoyens (V, 738 D; VI, 771 D) — implique qu'il n'a pas renoncé à sa doctrine des démons médiateurs.

Si, à vrai dire, le *Phèdre*, que nous avons cru pouvoir considérer comme un des derniers dialogues, ne fait aucune place à cette notion, ce n'est qu'une apparence, comme nous le verrons plus tard en reprenant, d'après le *Phèdre*, la théorie de l'Ame (§ **127** et § **128** *s. med.*). Ces démons qui suivent les dieux dans la révolution qu'ils accomplissent autour du Ciel et dans la région supra céleste (246 E-247 A) pourraient bien n'être en effet que les conducteurs de nos âmes et peut-être celles de nos âmes elles-mêmes, qui ont le mieux réussi à marcher sur la trace des dieux et qui ont eu le plus complètement et le plus longtemps la jouissance du spectacle des Idées. Ainsi le *Phèdre* serait l'expression la plus profonde de la démonologie platonicienne; mais nous ne serons en état de le prouver, qu'après avoir étudié, ce que nous allons faire tout à l'heure, la théorie de l'Ame.

§ **123**. — En résumé la théorie des démons médiateurs ne semble pas être pour Platon un pur symbole, mais l'expression d'une croyance positive. Il suffirait, pour le prouver, de l'importance prise dans la suite par cette conception, tant chez les successeurs immédiats de Platon, comme Xénocrate et Philippe d'Oponte, l'auteur probable de l'*Epinomis*, que dans l'École stoïcienne, ou chez des platoniciens pythagorisants et éclectiques, tels que Plutarque, Maxime de Tyr et Apulée, ou enfin chez les Néoplatoniciens purs. Au reste, cette croyance, chez Platon, est intimement liée aux exigences

générales de son système. Entre le monde d'ici-bas et le monde supérieur, quel qu'en soit le nom : régions habitées par les dieux, ciel peuplé par des astres qui sont eux-mêmes divins, ou plutôt encore monde supra-céleste des pures Idées, entre ces deux sphères Platon a besoin d'intermédiaires, afin qu'elles ne demeurent pas isolées l'une de l'autre et que l'inférieure puisse participer de la supérieure, sans que la pureté de celle-ci en reçoive néanmoins aucune altération. Mais ces intermédiaires, il faut qu'ils soient assez nombreux pour que la relation des deux mondes puisse être assurée jusque dans les détails, autant du moins que le permettra la constitution même du monde d'ici-bas, réfractaire par nature à la stabilité et à l'ordre. Ces intermédiaires, ces moyens-termes de la relation, ce sont les démons ; ils assurent à toute chose dépendante la réalisation de sa fin essentielle, pour autant qu'elle n'y résiste pas. L'Amour est au nombre de ces médiateurs. L'Amour, qui unit les êtres, établit une communion entre la terre et le ciel. Il est une relation perpétuellement mouvante entre le Non-Être et l'Être. Cependant le Non-Être qui subsiste en lui est un non-être relatif, dans le dénuement duquel il y a du désir et une aspiration vers l'Être. A l'être qui lui a donné la vie, il manque, à vrai dire, la possession calme et durable ; mais ce qui lui appartient tout au moins, c'est l'ingéniosité qui peut procurer les joies, sans cesse renouvelées, de l'acquisition éphémère du bon, de ce bon qui s'est offert à lui avec le charme de la beauté.

§ **124**. — Or cette fonction médiatrice que Platon attribue à l'Amour est aussi celle qu'il donne à l'Ame, de la façon la plus expressive, dans le mythe du *Phèdre*. Il faut remarquer tout d'abord que c'est à propos du délire de l'Amour que Platon, avec une brusquerie bien faite pour éveiller notre attention sur le rapport intime de ces deux choses, introduit son exposition sur les propriétés et les fonctions de l'Ame (245 C). En second lieu la forme du mythe, avec les comparaisons qu'elle admet (246 A), est employée pour parler de l'Ame comme elle l'a été, dans le *Banquet*, pour parler de

Amour. Or, d'après l'exposition du *Phèdre*, la nature de l'Ame est essentiellement synthétique, en ce sens d'abord que toute âme est liée à un corps vivant, puis en cet autre que toute âme est composée d'éléments hétérogènes. En effet, pour ce qui concerne le premier point, tout ce qui se meut sans recevoir son mouvement du dehors, le Ciel et le monde entier de la Génération, tient son mouvement de l'Ame, qui est ce qui se meut soi-même (245 C-246 A). L'Ame semble donc inséparable de ce qu'elle a pour fonction de mouvoir, étant elle-même automotrice. Aussi les immortels sont-ils définis, autant du moins qu'une telle définition est possible, des vivants impérissables, qui ont une âme et aussi un corps, mais unis l'un à l'autre de toute éternité (246 CD). De plus, il nous est affirmé avec précision que l'Ame, prise dans sa totalité, exerce sur la totalité de ce qui est sans âme une action tutélaire (πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου), ce qui signifie sans doute que au corps de l'Univers est liée nécessairement une âme de l'Univers, qui administre ce corps : elle parcourt, ajoute Platon, le ciel tout entier, prenant différentes formes; mais elle ne peut remplir ces fonctions ordonnatrices, par lesquelles se constitue le Cosmos, qu'à la condition d'être parfaite (246 BC). Est-ce à dire que cette perfection soit synonyme de simplicité absolue et exclusive de toute composition? Non; l'âme même des dieux est un attelage double, avec son cocher. Mais, tandis que, pour les âmes des immortels, la constitution des chevaux et du cocher est excellente et faite d'éléments excellents, pour les autres âmes elle est mélangée : les deux chevaux ne se ressemblent pas; l'un est bon en lui-même et dans ses éléments; c'est le contraire pour l'autre (246 AB; cf. 253 C-E). De même, le *Timée* nous montre, on le sait, l'âme du monde comme une âme composée (34 C-36 D); le monde est un animal, modelé lui-même sur l'Animal-en-soi (30 D, 34 C, 37 CD) et la totalité du corporel (πᾶν τὸ σωματοειδές) est logée au sein même de l'Ame (36 DE). Toutefois ce sont là des rapprochements qui, j'en conviens, prêtent à contestation et auxquels il faudra consacrer plus tard (§ **138**) une discussion spéciale.

§ **125**. — Au reste, dira-t-on, on prouve peut-être de la sorte que la nature de l'Ame est synthétique, comme est celle de l'Amour; on ne prouve pas que l'âme soit quelque chose d'intermédiaire entre la sphère supra-sensible et la sphère sensible, comme sont justement les démons et, par conséquent, l'Amour lui-même, puisque c'est un démon. En effet, d'après l'exposition du *Phèdre*, l'âme mortelle et l'âme immortelle ne diffèrent, en quelque sorte, que par leur siège; elles ont même constitution. Donc, soit qu'on envisage le temps où les âmes des dieux et les nôtres vivaient d'une même vie, soit qu'on s'en tienne à l'état actuel dans lequel elles sont séparées, dans un cas comme dans l'autre, nous nous trouvons en présence de deux sphères entièrement distinctes et les âmes n'ont pas pour office de les réunir, mais elles habitent l'une, ou l'autre. C'est au contraire la fonction propre des démons de combler l'intervalle des deux sphères et d'établir un commerce entre les âmes divines et les âmes humaines (*Banq*. 202 E sq.); ils seraient inutiles, si des âmes pouvaient remplir le même rôle.

§ **126**. — Assurément, les âmes divines n'ont pas à quitter pour venir vers nous la béatitude dont elles jouissent; rien n'est plus exact. Quand les dons de la grâce, si l'on peut appeler ainsi la θεία μοῖρα du *Ménon* (99 B à la fin; *Phèdre* 245 C; cf. § **136** et § **157**) viennent favoriser un mortel et qu'il est en proie à quelqu'une des formes du délire (θεία μανία) dont il est question dans le *Phèdre* (244 A-245 B; cf. 265 AB), il faut bien comprendre ce qui se passe : ce n'est pas le dieu qui descend dans le mortel, de telle sorte que la chute d'un dieu serait, pour ainsi dire, la condition de l'ascension d'un mortel; les dieux se diminueraient en venant habiter, fût-ce temporairement, en nous. Mais ils ignorent l'envie (*Tim*. 29 E, cf. 71 D; *Phèdre* 247 A); ils ne refusent donc pas de faire part à quelques-uns d'entre nous, et à certains moments de notre vie, d'une sagesse surnaturelle. Le *Phèdre* est, à cet égard, très explicite : c'est vraiment un don[156] et, s'il y est

156. Voir 244 A : διὰ μανίας, θείᾳ... δόσει διδομένης — 244 C : θείᾳ μοίρᾳ —

question de « possession », cette possession *vient des* dieux[157]; le mot ne doit donc pas être entendu en ce sens que l'être serait habité par le dieu qui l'inspire. L'homme inspiré est au contraire hors de lui-même : le dieu le possède en ce sens qu'il en fait son instrument et son interprète; il parle par sa bouche; il le pousse et lui donne l'élan, il l'élève et le tient suspendu à lui comme les anneaux de fer sont suspendus à la pierre magnétique. Voilà en effet dans quels termes l'*Ion* décrit l'enthousiasme du poète. Il exprime encore la même pensée sous une autre forme quand il dit que le poète est chose légère, ailée, sainte[158]. Ainsi donc, on le voit, s'il est vrai que les dieux ne s'abaissent pas jusqu'à nous, il n'en résulte pas que nous restions dans notre sphère; nous pouvons monter vers les dieux, quand il leur plaît de nous élever jusqu'à eux.

§ **127**. — Mais, si cette propriété de s'élever appartient aux poètes, c'est qu'ils sont des hommes démoniaques. Elle appartient à tous les hommes démoniaques en général, en tant précisément qu'ils ont pour fonction de relier le ciel à la terre et qu'ils sont les interprètes des dieux (*Banq*. 202 E-203 A). Les démons seront donc ailés. Le nom même d'Eros ne lui vient-il pas de ce qu'il est πτέρως, c'est-à-dire ailé (*Phèdre* 252 BC[159]). Cependant ce n'est pas seulement aux démons que Platon donne des ailes. Il y a dans tout homme un principe ailé au moyen duquel il pourra s'élever vers les dieux, s'ils lui en fournissent l'occasion ou s'il sait la provoquer lui-même. Ce principe ailé, c'est l'Ame. L'Ame, à vrai dire, ne possède vraiment ses ailes et n'est capable de s'en

245 C : μανίας γιγνομένης ἀπὸ θεῶν — ὁ ἔρως... ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται — παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία [sc. ὁ ἔρως] δίδοται.

157. Voir 244 E-245 A : τῷ ὀρθῶς μανέντι καὶ κατασχομένῳ — κατοκωχὴ καὶ μανία — ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή.

158. *Ion* 533 D-535 C, 536 A-C. L'authenticité de l'*Ion*, généralement contestée, a été défendue par Janell *Quaestiones platonicae*, dernier chap. (Diss. Rostock 1901). Elle me semble très probable.

159. Le jeu de mots qui donne lieu à ce rapprochement dans le second des deux vers soi-disant homériques cités à ce sujet, n'a pas besoin d'être examiné (cf. Stallb. *ad loc.*); le rapprochement seul nous intéresse.

servir que tant qu'elle est parfaite : grâce à ses ailes, elle plane alors dans les régions supra-terrestres où habitent les dieux (246 C, cf. 248 C). Toutefois, même quand l'Ame est déchue et qu'elle est enchaînée à la pesanteur d'un corps terrestre, c'est encore à ses ailes qu'elle devra de recouvrer, si elle le peut, sa légèreté première et de remonter vers le ciel; car il n'y a rien, dans tout ce qui touche au corps, qui participe au divin plus que les ailes (246 D). En outre, ce qui nourrit les ailes de l'âme, c'est ce qui est divin, c'est ce qui a beauté, sagesse, bonté; au contraire, le laid, le mauvais et, d'une façon générale, tout ce qui s'oppose aux qualités précédentes est pour les ailes cause de corruption et de ruine (246 DE; cf. 248 C, 250 A). L'Ame, par nature, habite donc le séjour même des dieux et Platon nous montre des âmes qui ne sont ni des âmes de dieux, ni des âmes de démons, c'est-à-dire sans doute les âmes des mortels, s'avançant à la suite de l'armée des dieux et des démons vers le point culminant de la voûte du ciel. Dans ce trajet, les âmes des immortels, dont la composition est parfaitement équilibrée, ne courent aucun risque. Mais pour les autres âmes il n'en est pas de même : celui des deux chevaux qui est d'une mauvaise nature s'alourdit et entraîne l'attelage vers la terre, à moins pourtant qu'il n'ait été parfaitement dressé par le cocher (247 BC). D'autre part, les ailes de l'âme, nous l'avons vu (cf. 246 DE), se nourrissent de ce qui est vraiment divin et c'est dans la plaine de la Vérité que l'Ame cherchera la nourriture qui lui convient. Aussi, quand les âmes des immortels ont franchi la voûte du ciel et que, parcourant le τόπος ὑπερουράνιος, elles se repaissent de la contemplation des réalités absolues, la Justice en soi, la Tempérance en soi, la Beauté en soi (247 CD, 250 B-D, 254 B), toutes les autres âmes se ruent-elles à leur suite pour tâcher d'avoir leur part de cette heureuse contemplation. Dans cette lutte, bien des âmes sont estropiées, ont leurs ailes froissées, par suite de la maladresse des cochers; d'autres sont découragées d'un effort inutile; chez d'autres, sans doute, les résistances du coursier vicieux sont une cause de leur chute. Elles n'ont plus

alors la vérité pour pâture, mais seulement l'opinion; elles se gorgent d'oubli[160] et de méchanceté, bref de tout ce qui est capable de détruire les ailes, et, ainsi dépouillées de leur légèreté première, elles tombent sur la terre (247 E-248 C).

Cette chute, cependant, n'est pas définitive. L'Ame peut recouvrer ses ailes au bout de trois périodes de mille ans chacune, à la condition qu'elle ait, pendant chacune de ces périodes, vécu selon la justice, cultivé la philosophie ou, enfin, aimé les jeunes gens d'un amour philosophique, c'est-à-dire en vue de la sagesse et de la vertu (248 E-249 A, 256 AB). La pensée du philosophe mérite seule, en effet, de prendre des ailes; elle s'attache toujours par le souvenir, autant qu'elle le peut, aux réalités supérieures qu'elle a jadis contemplées et ainsi, ne s'appliquant qu'au divin, elle s'éloigne des préoccupations humaines (249 CD). Or cette élévation vers les réalités supra-terrestres, que le vulgaire prend pour de la folie, ne diffère pas du délire amoureux : elle est, comme lui, d'inspiration divine; elle en est même, à vrai dire, le terme naturel. La vue de la beauté qu'on aime a en effet le pouvoir de faire fondre un moment ce qui obstrue les canaux par où pourraient se déployer les ailes de l'âme, dont la vertu se trouve ainsi ranimée. Il en est de même, inversement, pour l'âme du bien-aimé : les émanations de la beauté, qui étaient parties de lui, reviennent vers son âme, après s'être réfléchies sur celle de l'amant, et ainsi elles lui rendent ses ailes. L'Ame est alors impatiente de s'envoler, elle ne tient plus à la terre, elle lève ses regards vers le ciel et c'est là le divin délire qui passe, aux yeux des hommes, pour de l'égarement. Ceux-là même qu'un amour, dont la philosophie n'est pas le principe, mais non dénué pourtant

160. C'est-à-dire qu'elles font tout ce qu'il faut pour oublier les réalités idéales, et il s'ensuit que la réminiscence ne leur sera plus possible ou leur sera du moins plus difficile qu'à d'autres; cf. 250 A. Comparer, dans la *Républ.* X, 621 A, l'empressement maladroit de certaines âmes, pendant leur séjour dans la plaine du Léthé, à boire l'eau du fleuve Amélès : elles en prennent tant qu'elles perdent tout souvenir de ce qui a précédé leur existence terrestre.

de toute noblesse, a unis l'un à l'autre, et qui restent fidèles au souvenir de leurs enthousiasmes passés, quittent la vie, à la vérité, sans avoir repris leurs ailes : il leur est du moins tenu compte de leur effort pour les reconquérir, et, quand le jour en sera venu pour eux, c'est ensemble que leurs âmes, redevenues ailées, reprendront leur essor. (249 DE, 256 AB, 255 CD, 251 A-E, 256 B-E)

Il semble donc, en résumé, que les âmes, en raison de leur aptitude à rentrer en communication avec le monde dans lequel elles ont vécu primitivement, peuvent être conçues comme des intermédiaires tout à fait analogues aux démons.

§ **128.** — Toutefois, quand le *Phèdre* nous décrit avoir l'Ame comme une chose ailée, il parle, nous le savons, d'une âme complexe et formée de parties qui sont très différentes les unes des autres : πᾶσα γὰρ ἦν [sc. ἡ ψυχή] τὸ πάλαι πτερωτή (251 B). Il est dit simplement que le cheval vicieux a une tendance naturelle à appesantir l'âme (247 B). Nous retrouvons ici une difficulté que nous avons indiquée précédemment (§ **106** et § **124** *fin*). Les deux coursiers du *Phèdre* ressemblent de très près, en effet, aux parties mortelles de l'Ame selon le *Timée*. Or comment admettra-t-on que les parties mortelles de l'Ame participent d'une propriété qui leur donnerait le moyen de se dégager du corps et de parvenir ainsi à l'immortalité? L'assimilation que nous avons cru pouvoir établir entre nos âmes et les démons vaudrait-elle donc, même pour des âmes enchaînées au sensible par quelques-unes de leurs parties? Il est incontestable cependant que, dans le monde supra-céleste, les coursiers vivent, avec l'Intellect qui les conduit, de la vie divine et que, sous sa direction, ils prennent part, autant qu'ils le peuvent, à la révolution que les dieux accomplissent autour des réalités absolues. Mais, d'autre part, il n'est pas moins vrai que, comme on l'a déjà remarqué, les deux parties inférieures sont pour l'Ame, selon le *Phèdre* même, une cause de trouble dans sa vie divine (cf. 247 B, E-248 A). Le *Phèdre* reconnaît en outre que c'est au conducteur de l'âme, à l'Intellect, et à lui seul, qu'il appartient de con-

templer la réalité vraie. Cela est vrai de l'âme divine comme de la nôtre. Sans doute, tandis que l'Intellect divin se nourrit d'intelligence et de science sans mélange (247 CD, cf. 248 A *début*), le nôtre n'a pu s'élever jusqu'à des satisfactions aussi complètes, ni aussi continues (248 A). Il n'y a pas là néanmoins, en ce qui nous concerne, une marque spécifique de l'infériorité de nos âmes. C'est donc bien par l'Intellect seul que la vertu des ailes est entretenue, puisque seul il est capable de pourvoir les ailes de l'aliment qui leur convient (246 DE, 248 BC), et c'est à lui seul aussi, puisque seul il a pu contempler les Idées, fût-ce imparfaitement, lorsqu'il conduisait le char de l'Ame à la suite des dieux (248 A), qu'il appartiendra, dans la vie terrestre, d'en retrouver un souvenir (253 E *s. fin.*; 254 B [ch. 35 *début*]). Ainsi, en résumé, même d'après les expositions du *Phèdre*, ce n'est qu'à la partie intellectuelle de l'âme que semble pouvoir convenir la comparaison avec les démons, car il n'y a qu'elle qui soit véritablement apparentée au divin et véritablement capable de reprendre contact avec son principe.

Or c'est précisément l'Intellect que le *Timée* compare explicitement, comme on l'a vu (§ **121**), à un démon, que Dieu aurait donné à chacun de nous. Il nous parle également de sa parenté avec le ciel, de son aptitude à nous élever au-dessus de la terre, parce que la divinité retient l'Ame suspendue par sa partie supérieure aux lieux d'où elle tire son origine : ainsi, ajoute-t-il, elle dresse en quelque sorte le corps tout entier. Les passions, les désordres sont la mort de cette partie de nous-même; mais, si nous voulons nous rendre immortel autant que le permet notre nature, il faut, au contraire, lui donner les aliments et les mouvements qui conviennent à sa nature. Or ce qu'elle aime, c'est la connaissance et la vérité, et les mouvements qui lui sont appropriés, ce sont αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί (cf. infra τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφορὰς). Celui qui se livre à cette étude réussira à rétablir entre l'objet de la pensée et ce qui pense l'identité qui existait primitivement entre eux (τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιώσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν [90 A-D; cf. 47 BC, D])

on sait en effet que, d'après la doctrine du *Timée*, la partie supérieure de l'Ame, celle qui est notre démon, a été faite par le Démiurge des mêmes éléments, mélangés d'une manière analogue, que l'Ame même de l'Univers, avant d'être abandonnée aux soins des dieux inférieurs (41 D, 42 D; cf. 69 C; comparer *Philèbe* 30 A). La substance en est répartie par lui entre les astres, tout comme, dans le *Phèdre*, les âmes sont distribuées entre les dieux, auxquels elles resteront liées dans leur vie terrestre (247 A, 252 C-253 B). — Nous pouvons donc conclure que le *Phèdre* est d'accord avec le *Timée* pour affirmer que ce qui est apparenté au divin ou démoniaque dans l'âme humaine, c'est ce qui est intellectuel[161].

§ **129**. — Au reste, la même doctrine relativement à l'âme intellectuelle peut encore s'établir à un autre point de vue moins sujet à discussion, parce que les conceptions religieuses, sinon le mythe, y tiennent moins de place : au lieu de considérer l'âme raisonnable dans son rapport avec Dieu ou les dieux, on l'envisagera dans son rapport avec les Idées. Or le *Timée* lie très explicitement l'âme raisonnable aux Idées (51 D-52 A, C). De plus, si c'est vraiment d'après les Idées que le Démiurge a fait l'Univers et son âme, comme d'autre part notre âme essentielle a été fabriquée par lui pareillement à l'âme universelle, on pourra dire que toute âme de cette sorte est une image des modèles éternels. Le Démiurge cherche en effet à réaliser, autant qu'il le peut, la Forme ou l'Idée du meilleur (46 C, cf. 68 E); il a les yeux constamment fixés sur ce qui est et ne devient pas (27 D-28 A, cf. 50 C) et ce modèle éternel, c'est ce qui est saisi par la Raison et possède l'immutabilité (29 A). Ainsi l'âme du monde participe de l'ordre calculé et de l'harmonie des réalités intelligibles et éternelles dont elle est une image (36 E-37 A : λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχὴ τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων[162], cf. 37 C et

161. Peut-être cette proposition aura-t-elle besoin d'être expliquée, c'est ce que nous verrons plus tard (§ **138**).

162. Zeller 710, 5, d'après Stallb., fait dépendre ces génitifs de ἀρίστη; mais comment l'âme du monde pourrait-elle être dans les ἀεὶ ὄντα, dans les νοητά?

92 B). Mais nos âmes sont des dégradations de l'âme universelle : le mélange est le même, mais il n'a pas la même pureté (41 D), et, quels que soient les efforts des dieux inférieurs pour sauvegarder ce principe divin que leur a confié leur père (69 D), il est très certain que nos âmes reproduiront d'une façon plus infidèle le modèle qui a servi au Démiurge.

La doctrine du *Phèdre* n'est en somme qu'une autre expression de celle-ci. Déjà nous avons eu plus d'une fois l'occasion de rappeler comment, dans ce dialogue, Platon nous montre les âmes des dieux s'élevant jusqu'au sommet de la voûte céleste, puis passant de l'autre côté et s'arrêtant enfin sur le dos de cette voûte. La révolution du ciel entier les emporte alors et elles contemplent les choses qui sont en dehors du ciel. Dans ce lieu supra-céleste, domaine de la science véritable, est la Réalité sans couleur, sans forme, intangible et qui pourtant existe véritablement, bien différente de l'être soumis au Devenir et auquel ne convient qu'une connaissance changeante. Au nombre de ces réalités absolues, le *Phèdre* nomme, nous le savons, la Justice en soi, la Tempérance en soi, la Science, la Beauté (247 BC, 250 BCD). Or c'est à l'Intellect seul, on l'a vu (§ **128**, *s. med.*), qu'il appartient, même dans les âmes divines, de jouir de cette contemplation (247 C), à laquelle ce qui est dieu doit lui-même sa divinité (249 C). En somme le rapport des dieux aux Idées ressemble fort à celui du Démiurge à ses modèles : de part et d'autre, elles apparaissent comme les objets d'une contemplation de l'Intelligence. Pareillement le *Phèdre* nous donne lui aussi une explication de la dégradation de nos âmes par rapport à cette contemplation. Toutes les âmes n'ont pas également réussi à la réaliser. Celles qui ressemblent le plus aux dieux élèvent la tête de leur cocher vers la région qui est en dehors du ciel; mais celui-ci a de la peine à maintenir son attelage : il y a des réalités qu'il aperçoit, d'autres qu'il n'aperçoit pas (248 AB, 249 C). Le *Phèdre* est très explicite à cet égard : toutes les âmes n'ont pas contemplé le même nombre d'Idées et elles ne les ont pas toutes contemplées pendant le même temps; quelques-unes, sans doute, n'ont même rien vu du

tout *oc. cit.* 247 D, 249 B, 250 A, 251 A. Cependant, de même que nous lisons, selon le *Timée*, sous le même titre que l'âme universelle, les images des Idées, de même le *Phèdre* admet que toute ame d'homme a nécessairement et par nature vu la vérité : sans cela elle ne se serait pas passée dans un corps d'homme 249 B, d : cf. 248 C). Ce qui prouve clairement en outre que la contemplation dont il est ici question est bien la contemplation par l'intellect de ce que nous nommons proprement idée, au sens platonicien traditionnel de ce mot, c'est que, aussitôt après avoir parlé de la *vision* de la Vérité, Platon précise que la connaissance humaine doit *en effet* se faire selon ce qu'on nomme εἶδος, c'est-à-dire qu'elle doit être capable de saisir dans l'unité de la pensée ce qui se dégage de la multiplicité des sensations, et il ajoute que cette façon de connaître est une réminiscence des *réalités supérieures*[163], que notre âme a vues lorsqu'elle accompagnait les dieux dans leurs évolutions et qu'elle regardait *le haut* (ὑπερουράνια : ce que nous appelons aujourd'hui des êtres : 249 BC).

Ainsi l'âme raisonnable, d'une part, a de l'affinité avec les dieux ; elle est de leur famille, et, d'autre part, elle est constituée de façon à connaître les Idées.

§ **130**. — Mais, en même temps que cette âme participe ainsi à la vie des dieux et à l'immutabilité des réalités absolues, elle est aussi, nous le savons, liée à la condition d'un être soumis au devenir et à la mort. On a déjà vu comment le *Phèdre* explique la chute de l'Ame dans le sensible. L'opposition de ces deux états de notre âme n'y est nulle part mieux marquée que dans ce passage où Platon compare notre pureté primitive, alors que, dans l'intégrité de notre nature, nous contemplions la splendeur des pures réalités, avec notre déchéance actuelle, enfermés dans le sépulcre du corps comme l'huître dans sa coquille (250 BC). Le *Timée* est encore plus explicite. Il met parfaitement en lumière cette association des éléments mortels avec la partie immortelle de l'Ame : nous voyons en effet le Démiurge charger les dieux inférieurs

163. ἐκείνων, les choses qui sont là-bas, ἐκεῖ ; cf. *n. 23*.

d'ajouter à son œuvre propre ce par quoi des êtres, pourvus d'un principe immortel et divin, seront cependant des animaux mortels (41 CD, 42 A); puis nous assistons au travail des dieux inférieurs façonnant le corps mortel, façonnant une âme mortelle et la séparant de l'âme immortelle afin de ne pas souiller celle-ci, la divisant enfin en deux, afin de séparer l'une de l'autre la partie meilleure et la partie pire de cette âme mortelle (69 C-71 D, 72 D).

§ **131**. — Nous trouvons donc en résumé dans la partie supérieure et vraiment essentielle de l'Ame la caractéristique de la nature des démons. Elle est intermédiaire entre l'immortel et le mortel; comme elle unit en elle une double nature, tenant à l'immortel par son origine, au mortel par sa chute, elle peut s'élever au-dessus de la vie terrestre et se rapprocher, par la réminiscence, de son divin séjour. Elle effectue donc, comme un démon, la liaison du Sensible et de l'Intelligible. Sans prétendre que les âmes raisonnables soient, pour Platon, les seuls démons, on peut assurer, je crois, que toute sa démonologie le conduit à la doctrine qui s'affirme si nettement dans le *Timée*, que le *Phèdre* ne dément pas, bien au contraire, et qui subsiste avec des changements et des additions dans les philosophies postérieures[164].

164. Xénocrate, qui, tout en gardant l'idée platonicienne de démons médiateurs, s'en écarte cependant en distinguant, comme on sait, de bons et de mauvais démons, a continué, au témoignage d'Aristote (*Top.* II, 6, 112 *a*, 37 sq.; cf. Zeller II, 1[4], 1023, 3, 4), de considérer, avec son maître, l'âme vertueuse et sage comme le démon de chacun de nous. Parmi les Stoïciens, Posidonius (Sextus Empir. *adv. Math.* IX, 71) considérait de même les âmes, en tant qu'immortelles, c'est-à-dire les âmes raisonnables, comme n'étant pas autre chose que les démons. Enfin une conception analogue de l'Ame me paraît avoir été dans la pensée de Plutarque, lorsqu'il nous conte, comme un mythe capable de nous faire toucher la vérité, ce que vit Timarque de Chéronée, quand il descendit dans l'antre de Trophonius (*De Gen. Socr.* 21 sqq., p. 589; 22, 591 sqq.; cf. 20, 589 C); voir aussi *De Pyth. orac.* 21, p. 404, et *De An. procr. in Tim.* 27, 7, p. 1026, où l'enthousiasme prophétique et l'enthousiasme de l'Amour sont considérés comme le résultat de l'union de la nature immortelle à notre nature mortelle. — Quant à Plotin, il distingue, on le sait, les démons

§ **132.** — Il faut convenir toutefois que cette théorie qui fait du Noûs un démon et qui tend ainsi à lier l'Amour à l'Ame proprement dite, suscite quelques difficultés.

Tout d'abord, pour que l'âme raisonnable pût être appelée véritablement un démon, il faudrait, semble-t-il, qu'elle fût capable, dans le temps même où son essence divine se trouve unie à un corps, de sortir de ce corps pour retourner temporairement vers le séjour divin d'où elle est issue. Or, dans le *Phèdre*, Platon déclare de la façon la plus précise que les âmes, même quand elles ont pratiqué l'amour philosophique, ne recouvrent leurs ailes qu'après avoir achevé leur existence mortelle (256 B, cf. D). Bien plus, nous voyons ailleurs (249 A) que l'Ame doit avoir opté trois fois de suite, à mille ans d'intervalle, pour ce genre de vie où l'amour s'unit à la philosophie, pour qu'elle ait le droit de reprendre ses ailes et de revenir auprès des dieux. De même, d'après le *Timée*, il semble bien que le retour des âmes à l'astre dont elles sont originaires (42 B, CD) ne puisse avoir lieu qu'après la mort. Au surplus, quand l'Ame est envisagée dans son existence corporelle, Platon ne nous dit pas qu'elle s'envole, mais qu'elle tend à s'envoler et qu'elle en est impatiente (251 B-D)

qui sont des puissances de l'Ame universelle, par lesquelles elle administre le Tout pour le bien général (*Enn.* III v, 6 *s. med.*), et ceux qui sont des puissances de notre âme (*ibid.* IV, 3 *in.*). Mais Plotin admet une hiérarchie des démons : car notre démon particulier est toujours la puissance immédiatement supérieure à celle que nous exerçons et cette puissance préside à notre vie sans agir elle-même ; si nous vivons de la vie sensitive, nous avons pour démon la Raison (τὸ λογικόν) ; si nous vivons de la vie rationnelle, notre démon, c'est l'Intelligence (νοῦς) (IV, 3 ; cf. III v, 7 *s. med.*). C'est le cas pour l'homme vertueux : celui-ci est donc un démon, ou vit selon un démon ; il en est ainsi en effet quand le principe directeur de sa conduite est une puissance supérieure encore à l'Intelligence, à savoir le Bien lui-même, et ce démon alors est véritablement un dieu (IV, 6 *début*). Tous les démons qui sont ainsi des puissances de notre âme sont des Amours, qui résultent du désir qu'a l'Ame du bien et du beau ; tous les Amours conformes à la nature et qui ne sont pas pervertis sont donc, en somme, des démons essentiels à l'Ame (III v, 6, 7). Mais l'Amour qui mène l'Ame vers le Bien, de même que le démon qui dirige cette âme, n'est pas véritablement démon, mais dieu (V, 4 *fin*).

et que, pareille à l'oiseau, elle lève ses regards vers le ciel (249 D).

§ **133**. — Ces textes assurément sont précis; mais ils ne sont peut-être pas en contradiction avec la théorie que nous avons exposée.

Le *Phédon* nous fournit à cet égard des explications très nettes : c'est le corps qui nous empêche de discerner la Vérité et il semble que, pour savoir véritablement, il soit nécessaire d'abandonner le corps. Ne jouirions-nous donc de la Vérité, dont nous sommes amoureux, qu'après notre mort? On doit admettre, par conséquent, que, à moins de perdre tout espoir de jamais la connaître, il y a pour nous un moyen, dans cette vie même, de nous libérer de notre corps. C'est à cette œuvre que s'applique le philosophe (67 A-E, 68 C-69 D, 82 D, 83 A-E, 84 AB, 114 C; cf. 64 A, 65 A, CD, 80 E sq.). Or, si toute connaissance est une réminiscence des réalités éternelles (ce qui prouve non-seulement l'antériorité de l'âme, mais encore sa survivance [72 E-77 C]), on peut croire que ces réminiscences seront un des effets les plus certains de la purification philosophique. — Les doutes que le *Phèdre* avait pu nous inspirer sur la question qui nous occupe s'évanouissent donc du fait que ce même dialogue n'affirme pas avec une moindre précision la doctrine de la réminiscence. C'est un moyen de nous rattacher, autant que nous le pouvons (cf. *Phédon* 79 D), aux réalités supérieures qui sont le principe même du divin. N'est-ce pas dire que, si nous avons, dans la réminiscence, un moyen de nous diviniser, de nous immortaliser en quelque sorte, ce moyen est réellement efficace, sans cesser d'être relatif à l'état présent de notre nature? On le compare à une initiation parfaite, capable de nous rendre nous-mêmes parfaits (249 C). — Le *Théétète* (176 AB) nous parle aussi de la nécessité de nous enfuir d'ici-bas dans le monde supérieur (ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν) et cette fuite, c'est l'identification avec Dieu telle qu'on la réalise par une vie juste, sainte et sage à la fois. Le philosophe, qui a sans cesse les yeux fixés sur des réalités dont l'ordre est immuable, dit dans le même sens la *République*

(VI, 500 CD), aime ces réalités et met tout son effort à leur ressembler[165]. — De plus, si on n'admettait pour l'homme la possibilité de se libérer des entraves du Sensible dans le cours même de sa vie mortelle, quel sens aurait la formule, si fréquente chez Platon, qui proclame la participation de l'animal mortel à l'immortalité dans la mesure où il le peut? Cette formule se rencontre à plusieurs reprises dans le *Banquet* : la génération dans la beauté selon le corps et selon l'esprit, voilà l'objet de l'amour; car l'amour est essentiellement le désir de l'immortalité; or par cette génération l'être mortel se rend immortel autant que le lui permet sa nature (206 C, E-207 A, 208 AB; cf. C-D, 209 CD). Mais il n'y a pas d'homme à qui l'immortalité appartienne plus légitimement qu'à celui qui, après avoir suivi les étapes de l'initiation amoureuse, a réussi à s'élever jusqu'à la contemplation du Beau absolu (212 A *fin*). — Cette doctrine du *Banquet* se retrouve dans le *Timée* sous une forme qui s'accorde parfaitement avec l'opinion que nous défendons. On devient mortel autant que cela est possible, quand on s'abandonne aux passions. On atteint au contraire la béatitude suprême et on participe de l'immortalité autant que peut le faire la nature humaine, quand, par l'amour de la science et de la vérité, on réussit à n'avoir que des pensées immortelles et divines, quand on s'applique à cultiver en soi le divin et à honorer le démon que l'on porte en soi-même. — C'est encore dans le même sens qu'il faut sans doute interpréter ce passage du *Phèdre* où, après avoir montré que, dans nos amours, nous cherchons à imiter le dieu à la troupe duquel notre âme a appartenu, Platon nous dépeint l'enthousiasme de l'amant lorsqu'il a réussi à ressaisir son dieu par le souvenir : il s'efforce alors de lui ressembler, autant du moins qu'il est permis à un homme de participer à la divinité (252 C-253 C, surtout 253 A). — Enfin, dans les *Lois*, nous trouvons réunies les deux conceptions dont nous venons de parler. D'une part

165. *Loc. cit.* : θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται.

il y est question du désir de l'immortalité, naturel à l'humanité et qui se manifeste par le désir de la gloire, mais aussi de la génération, comme moyen de satisfaire ce désir (IV, 721 BC; cf. VI, 773 E). D'autre part, nous l'avons déjà vu (§ **122**), après avoir repris, à peu de chose près, les vues du *Politique* sur le règne de Cronos, Platon nous indique la possibilité de le rétablir, même dans notre état actuel, en obéissant à ce qu'il y a en nous d'immortel (IV, 713 E-714 A).

Bref nous avons bien en nous-mêmes le moyen de réaliser l'union de notre condition mortelle avec l'immortalité, que possède essentiellement, et que ne peut perdre, la partie raisonnable de l'Ame, celle en qui se réalise, dans sa pureté, la nature propre de cette substance.

§ **134**. — Une seconde difficulté est relative à la condition même des âmes. Toute âme humaine, dira-t-on, est raisonnable. Si, d'autre part, toute âme raisonnable est un démon et précisément en tant que capable de reprendre contact avec l'Intelligible, on s'explique mal que Platon n'accorde pas également à toutes les âmes humaines un privilège qui, leur appartenant par nature, ne semble pas comporter de degré. On comprend, à la rigueur, si on s'en rapporte aux expositions du *Timée*, que toutes les âmes ne soient pas des âmes humaines; ce n'est pas en effet pour toutes les âmes, mais seulement pour les âmes destinées à animer le plus religieux des êtres vivants (41 E), celui qui est fait pour partager le nom des immortels (41 C), que le Démiurge a fait un nouveau mélange des éléments de l'âme du monde. La conséquence en est, comme le dit le *Phèdre*, que toutes les âmes ne voient pas la Vérité et que celles-là seules qui l'ont vue animent des corps d'hommes (249 B, E; cf. 248 A, C, D). Mais pourquoi, encore une fois, toutes les âmes humaines ne sont-elles pas pareillement traitées? Pourquoi les unes voient-elles un plus grand nombre, d'autres un moins grand nombre des réalités absolues (248 AB, D, 249 C, 250 A, 251 A)? Or c'est précisément d'après ces différences que s'établit entre les âmes une hiérarchie des incarnations. Celle qui a vu le plus grand nombre d'Idées anime le corps d'un homme qui aimera la

sagesse ou la beauté, qui aura le culte des Muses (c'est-à-dire sans doute de la philosophie) et de l'Amour. Viennent ensuite l'âme d'un roi respectueux des lois ou puissant à la guerre, puis d'un politique ou d'un administrateur; les deux places suivantes appartiennent aux devins ou aux initiateurs (à ceux sans doute qui n'ont qu'une routine professionnelle, dépourvue de toute philosophie), aux poètes et aux imitateurs en général (voir § **93**, p. 84), les trois derniers rangs sont ceux des artisans et des laboureurs, des sophistes et de tous les flatteurs, enfin des tyrans (248 D-E). Que signifierait cette hiérarchie prédéterminée des âmes, cet ordre des élus et des réprouvés, si toutes les âmes humaines, comme telles, participent au divin?

§ **135**. — Il ne semble pas cependant que cette prédestination soit incompatible avec l'assimilation aux démons de la partie raisonnable de l'Ame. Qu'importe en effet qu'il y ait une prédestination si, d'une part, cette prédestination n'est pas définitive, et que, d'autre part, elle puisse être momentanément suspendue par la θεία μοῖρα? Si en effet toute âme n'est pas actuellement démon par sa partie raisonnable et se trouve ainsi incapable de communiquer avec le divin, elle peut, du moins, grâce à une faveur spéciale, en devenir capable accidentellement. De plus, dans de nouvelles périodes d'existence, elle peut être l'objet d'une prédestination nouvelle.

On sait ce que sont la θεία μοῖρα et la θεία μανία : par elles nous devenons capables de faire des inventions dont nous serions complètement incapables dans notre état normal; elles nous élèvent en quelque sorte au dessus de nous-mêmes[166]. Or, bien que, dans la *République* (IX, 571 D-572 B), Platon semble dire que c'est à l'engourdissement des âmes inférieures, la Raison seule restant éveillée, qu'est due la divination pendant le sommeil, dans le *Timée* il expose une doctrine, non pas foncièrement différente, comme un examen

166. *Apol.* 22 BC; *Ion* 534 B; *Ménon* 99 B sqq.; *Banq.* 203 A; *Phèdre* 244 A, 245 B, 265 AB; *Lois* III, 682 A. Cf. sur la question Zeller II 1[4], 594, 4 et supra § **126**.

superficiel pourrait le faire croire, mais plus précise sur cette question : elle nous apprend en effet comment la partie démoniaque de l'âme trouve moyen de se faire entendre dans des hommes inférieurs, chez lesquels à d'autres égards elle semblerait faire défaut. D'après cette doctrine la divination dans le sommeil ou dans le délire serait une sorte de réflexion des objets de la pensée raisonnable sur la surface d'un des organes de l'âme inférieure, le foie, lorsque cette surface reste lisse et polie : « l'inspiration » (ἐπίπνοια) partie de la pensée peint des images sur le foie comme sur un miroir (71 CD; cf. 72 C). Mais, si cette action de la Raison est réelle, elle n'est, il est vrai, qu'indirecte, et c'est à la Raison même qu'il faut restituer le soin d'interpréter les visions divinatoires du sommeil ou de l'enthousiasme (71 D-72 B). — En ce qui concerne le délire causé par l'amour, il y aurait lieu, semble-t-il, de faire appel à une théorie analogue, bien que Platon ne le dise pas expressément. En effet, la semence animale émane directement de la moëlle; celle-ci, constituée par la matière cérébrale et par la moëlle épinière est, aux yeux de Platon, la substance où sont attachés les liens qui unissent l'Ame au corps et font prendre, en quelque sorte, racine aux êtres mortels. Or, dans cette moëlle, semence universelle (πανσπερμία) des mortels, tous les genres d'âmes ont été plantés, et, de même qu'il y a une moëlle-encéphale dans laquelle, comme en un champ fertile, a été semée la semence divine (sans doute celle qui correspond à la partie divine de l'âme), de même à la moëlle du cou et du dos doit correspondre (bien que Platon parle de l'âme entière), l'âme passionnée (73 B-74 A; cf. 77 D). Les parties génitales, liées à la portion de notre corps qui est le siège de l'âme appétitive, sont comparables à un animal rebelle à la Raison et qui s'efforce pourtant d'être le maître (91 A-D; cf. 86 CD). Mais, d'autre part, au même endroit, Platon nous rappelle que le sperme vient de la tête. Par conséquent, alors même que, dans la folie amoureuse, la partie démoniaque ou divine de notre âme semble être le plus complètement abolie, elle manifeste encore, on vient de le voir, son existence d'une façon indirecte.

Au surplus, nous trouvons, dans le *Phèdre* lui-même, un passage dans lequel on peut voir une adaptation, au cas de l'Amour, de la théorie du *Timée* sur la divination. Les émanations de la beauté (ἡ τοῦ κάλλους ἀπορροή), dont le bien-aimé est la source, sont réfléchies par l'amant comme dans un miroir et elles reviennent ensuite vers le bien-aimé, dans l'âme duquel elles raniment la vertu des ailes et auquel elles communiquent l'amour (255 B-D; cf. 251 BC[167]). Le bien-aimé, c'est celui en qui se trouve une image de la Beauté absolue, occasion de la réminiscence; c'est en outre celui en qui l'amant croit avoir retrouvé son dieu et en qui il veut s'en façonner une image aussi parfaite que possible (252 D-253 C). Il y a donc dans le bien-aimé une image des objets de la Raison et son âme, à cause des émanations qui s'échappent de lui et des pensées qu'il inspire, apparaît comme vraiment apparentée aux dieux ou aux Idées. Par suite ces émanations qui, se réfléchissant sur l'amant, ont fait naître en lui l'enthousiasme érotique, ont une analogie remarquable avec ces inspirations de la Raison, qui, se réfléchissant sur le foie, font naître l'enthousiasme divinatoire. De part et d'autre, nous n'avons pas affaire à la Raison même, ni à ses objets, mais à des *images* de la Raison et de ses objets. Or ces images, il appartient à la Raison seule, dans l'amour comme dans la divination, de les utiliser comme il convient, sans se laisser duper par elles, sans les prendre pour des réalité inhérentes à la substance qui ne fait que les réfléchir[168].

§ **136**. — D'autre part, en même temps que les dons de la grâce divine fournissent à la partie démoniaque de l'Ame le

167. C'est la théorie de l'ἵμερος et de l'ἀντέρως [cf. Dugas *L'amitié antique* 10 sq.]; comparer la théorie des miroirs exposée dans le *Timée* 46 A-C.

168. C'est ce que dit Plutarque dans le passage déjà mentionné de son traité *De Genio Socr.* 22, 591 F (cf. *n. 164*). Il s'exprime, par contre, d'une façon moins vraisemblable, au point de vue platonicien, quand il désigne les beaux objets comme les miroirs sur lesquels se réfléchit la Beauté absolue *Eroticos* XIX, 14; XX, 5, 6, p. 763, 764. Les beaux *objets* sont des imitations de l'Idée du Beau, le sentiment qu'ils font naître dans l'amant est une *image réfléchie*, une copie de la copie. Cf. *Rép.* VI, 509 E-510 A.

ıoyen de se manifester médiatement, même dans ce qu'on ·eut appeler des âmes de réprouvés, la loi du retour donne à elles-ci la possibilité de participer en quelque sorte à une ›rédestination plus favorable. D'après le mythe de la *Répu-›lique*, comme d'après celui du *Phèdre*, les âmes peuvent en ›ffet choisir leur destinée (*Rép.* X, 617 D-618 C, 619 B, E, ›20 A, D; *Phèdre* 249 AB; cf. § **93**); or elles le font d'après e souvenir de leur vie antérieure et même d'après l'expé-·ience qu'elles ont pu acquérir des maux d'autrui pendant ıeur séjour aux Enfers (*Républ.* 620 A-D, 619 D; cf. *Phédon* 81 C, 107 D); il arrive donc qu'elles optent parfois pour une destinée meilleure que celle qu'elles ont eue jusqu'alors (619 D). Mais, dans cette nouvelle existence, il est possible en outre que la domination de l'âme supérieure sur les âmes inférieures s'exerce d'une façon plus complète, de telle sorte qu'elles s'améliorent au cours de leurs transformations. Au reste, si la mauvaise éducation et de mauvaises institutions peuvent corrompre le meilleur naturel (*Rép.* VI, 491 B-492 B, E) et créer en lui, comme en tout autre, une tendance involontaire à mal faire par ignorance du b. en[169], inversement une bonne éducation et des lois bien faites peuvent aussi le sauver (*Tim.* 44 C; 87 AB; *Rép.* VII, 518 D-519 B), et le soin que prend Platon, dans la *République* et dans les *Lois*, de les régler minutieusement n'a sans doute pas d'autre objet. Bien mieux, cette œuvre, consistant pour l'essentiel à développer en nous la Raison, suppose qu'une adhésion, consciente et volontaire, au bien qui nous détermine a remplacé l'inclination involontaire et inconsciente vers le mal (*Rép.* III, 412 E-413 A).

Il est vrai qu'il y a, semble-t-il, des châtiments éternels

169. Cf. par ex. *Apol.* 25 E-26 A; *Protag.* 345 DE, 358 BC; *Ménon* 77 B-78 B; *Rep.* IX, 589 C; *Tim.* 86 D, 87 B; *Soph.* 228 BC, 230 A; *Lois* V, 731 CD, 734 B; IX, 860 D-861 D. — La persistance de cette doctrine jusque dans les *Lois* prouve bien que Platon ne peut avoir accordé une indépendance réelle à la volonté dans le texte parfois équivoque des *Lois* X, 903 D-904 D. Notre volonté dépend bien de notre caractère et la vraie liberté consiste, au moins ici-bas, à se laisser déterminer par le bien.

(*Gorg.* 525 C, E-526 B; *Phédon* 113 E; *Rép.* X, 615 C-616 A) : il y aurait donc des âmes qui seraient exclues du privilège du retour. Mais, en premier lieu, cette doctrine se concilierait mal avec la doctrine relative à la permanence de la quantité de substance psychique en circulation dans l'Univers (*Phédon* 71 E-72 D; *Rép.* X, 611 A; *Lois* X, 904 AB). En outre, on peut penser qu'il y a lieu de rappeler ici (cf. ZELLER II 1[4], 842, 5) les théories du *Phèdre* (248 E-249 B) et d'accorder, même aux plus grands coupables, le droit de faire un nouveau choix après la grande période de dix mille ans : ils sont seulement exclus des options millénaires, réservées aux âmes des justes, ou à ceux dont les fautes ont été suffisamment expiées par un châtiment de mille années (voir particulièrement *Rép.* 615 A, 619 D et *Phèdre* 249 AB)[170]. Si on accorde que, comme nous avons essayé de le prouver plus haut (§ **93**), l'eschatologie du *Phèdre* se réfère constamment à celle de la *République*, on ne fera pas difficulté d'admettre pour l'opinion définitive de Platon que toutes les âmes doivent revenir un jour à leur céleste séjour, mais que cela ne peut avoir lieu avant dix mille ans, sauf pour les âmes des philosophes : celles-ci y reviennent après trois options millénaires successives, précisément parce qu'elles ont obéi plus constamment à la partie démoniaque de leur nature[171]. Sans doute, c'est surtout à propos de ces âmes excellentes que Platon a décrit le retour à la vie divine[172]. Toutefois il est permis de croire que toutes, sans exception, même celles des grandes coupables, y reviendront au jour où la révolution du monde sera terminée, et non pas cette fois pour faire le choix d'une existence terrestre, mais pour reprendre contact avec l'âme as-

170. Dans la *Républ.* nous voyons que Ardiée, un des condamnés dont les crimes sont éternellement inexpiables, a été tyran mille ans auparavant; il a donc déjà subi une peine de mille ans, au moment où il s'imagine avoir terminé son expiation.

171. *Phèdre* 248 E : εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἥκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων· οὐ γὰρ πτεροῦται πρὸ τοσούτου χρόνου, πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος κτλ.

172. En outre des passages déjà cités, cf. *Gorg.* 523 AB; *Phédon* 80 D-81 A, 82 BC, 114 BC; *Théét.* 176 E-177 A; *Lois* X, 904 D.

trale, comme le veut le *Timée* (42 B, D), ou pour tenter de nouveau, comme l'enseigne le *Phèdre*, la contemplation des Idées.

§ **137.** — Il nous reste encore à discuter une objection possible. On pourrait prétendre en effet que d'avoir montré l'âme raisonnable, divine par son origine, mortelle par l'effet de la chute, ce n'est pas assez pour prouver qu'elle est un démon et, par suite, pour établir sa parenté avec l'Amour. Il faudrait encore que cette âme raisonnable fût elle-même, et par elle-même, un intermédiaire, pour qu'on pût l'identifier aux démons et à l'Amour.

Or, sur ce point encore, le *Timée*, qui nous a conduits à cette identification, va nous fournir le moyen de la confirmer. En effet, d'après ce dialogue, l'âme raisonnable, nous le savons, a été composée des mêmes éléments que l'âme du monde (*Tim.* 41 D, 42 D, 69 C; cf. *Phileb.* 30 A). Quels sont ces éléments? Ce sont deux principes opposés entre eux, le Même et l'Autre, l'essence indivisible et l'essence divisible, relative au corps et sujette à la génération, c'est-à-dire au devenir. Le Démiurge les mélange de façon à former une troisième espèce d'essence, *intermédiaire entre* les deux premières et participant de la nature du Même comme de celle de l'Autre (35 AB, 37 A). Voilà donc quels sont aussi les éléments, non pas de l'âme après l'addition de ses parties mortelles, mais bien de notre âme immortelle elle-même, de celle que le Démiurge a donnée toute faite aux dieux inférieurs. Il n'y a qu'une différence, c'est que l'élément du Même n'y est plus aussi pur que dans l'âme du monde, mais deux ou trois fois moins (41 D)[173].

Certes il ne peut être question d'entreprendre ici une interprétation de cette fabrication de l'âme du monde et de ce

173. Il s'agit évidemment ici, quoique le passage ne soit pas parfaitement clair, du Même et non de l'Autre, parce que l'impureté plus grande de l'Autre ne pourrait que signifier, inversement, la prédominance plus accentuée du Même, et il en résulterait par conséquent que, tout au contraire de ce que Platon veut prouver, l'âme humaine se trouverait être supérieure à l'âme du monde.

qui, en nous, lui est spécifiquement identique. On se bornera donc à quelques brèves indications. Vraisemblablement, l'essence indivisible du Même, ce sont les Idées, objets de la contemplation du Démiurge tandis qu'il accomplit son œuvre, les Idées, qui sont simples et immuables; l'essence divisible de l'Autre, c'est la multiplicité et le mouvement, qui certes ne sont pas absents du monde des Idées (*Soph.* 248 A-259 B), mais qui doivent proprement constituer le monde divisible, mobile et changeant, des choses corporelles; enfin l'essence intermédiaire, où se trouvent unis le Même et l'Autre, l'Indivisible et le Divisible, c'est le nombre. Si on s'en rapporte en effet aux expositions de la dernière philosophie platonicienne, telle qu'Aristote nous les a conservées, le nombre est précisément le produit de l'Un ou de l'Égal et d'un principe de diversité et de multiplicité, de mouvement et de changement, l'Inégal ou le Grand et Petit[174]. Or, d'après le *Timée*, les éléments de l'Ame sont divisés et organisés selon des relations numériques et géométriques (31 BC, 35 B-36 B). L'Ame est donc elle-même, en tant précisément qu'elle est organisée selon le nombre et la figure, et par le fait de cette organisation, une essence intermédiaire qui participe du Même et de l'Autre. D'ailleurs, les révolutions des cercles du Même et de l'Autre, qui rendent compte des mouvements dont le ciel est le théâtre (le Même est le cercle de l'équateur, l'Autre, celui de l'écliptique), expliquent aussi, aux yeux de Platon, les fonctions cognitives de l'âme supérieure, c'est-à-dire de l'Intellect, qui a son siège dans la tête (36 E-37 C, 42 C, 43 A-44 D, 47 BC, D, 88 E-89 A, 90 D; *Lois* X, 897 B, 898 AB; cf. 893 CD). Rappelons enfin que, si cette âme est en nous l'image de l'âme universelle, on doit trouver en elle les causes divines et les causes secondaires, la Raison et la Nécessité, qui correspondent réciproquement, sans doute, à l'essence du Même et à l'esssence de l'Autre. L'idéal, pour nous comme pour l'Univers, c'est que la néces-

174. Voir mon ouvrage sur *la Théorie platon. des Idées et des Nombres d'après Arist.*, livre II.

sité soit soumise à la Raison selon l'ordre, la mesure et la proportion. Le monde est sorti de cette subordination (*Tim.* 46 C-E, 47 D-48 A, 56 C, 68 E-69 A [175]); elle existait aussi pour l'humanité dans cet ancien ordre de choses dont les mythes du *Timée*, du *Critias*, du *Politique* et des *Lois* (cf. § **122**, p. 135 sq.) nous donnent la description. Il convient de rétablir autant que possible, dans notre vie actuelle, au moyen de la mesure, une telle subordination et on peut dire, d'une façon générale, que le *Philèbe* n'a pas d'autre objet.

Au reste, cette conception n'est pas exclusivement propre à la dernière philosophie de Platon. On la rencontrait déjà dans le *Gorgias* et dans le *Phédon*. Ce dernier définissait la sagesse comme l'état dans lequel l'âme, mettant fin à ses mouvements désordonnés, se donne l'immutabilité, parce qu'elle s'attache à ce qui est lui-même immuable, c'est-à-dire aux Idées, et inversement il représentait l'attachement de l'âme au corps et aux choses corporelles comme un état de désordre. Le *Gorgias* était plus explicite encore, quand il nous montrait l'égalité géométrique toute-puissante parmi les dieux comme parmi les hommes (508 A), et qu'il en faisait, en d'autres termes, un principe à la fois de l'ordre cosmique et de l'ordre moral.

§ **138**. — Cependant cette diversité que le *Timée* nous découvre au sein même de l'âme supérieure semble, au premier abord, s'accorder assez mal avec les expositions du *Phèdre*. Il semble en effet que les trois parties distinguées dans l'Ame par ce dernier dialogue correspondent réciproquement, le cocher, l'Intellect, à l'âme noétique de la *République*, à l'âme immortelle du *Timée*, les deux coursiers aux âmes irascible et concupiscible, à la meilleure et à la pire des deux parties de l'âme mortelle. Mais comment comprendre que les parties mortelles de l'Ame soient les compagnes de l'Intellect dans le monde intelligible? Et, si elles existent déjà dans la sphère supra-sensible, à quoi bon la chute [176]? Toute difficulté

175. Cf. *Lois* X, 896 E-898 C, où ἀκάγκη est remplacé par ἄνοια.

176. ZELLER (820) prétend que, si ces parties n'existaient pas dans l'Ame, rien n'expliquerait la chute. Il me semble, au contraire, que la lecture

disparaît en revanche, si l'on voit dans les deux coursiers du *Phèdre* l'image de l'Autre ou de la Nécessité. L'Autre est l'essence divisible. C'est donc une multiplicité, et, comme le dira plus tard Platon, une dyade du Grand et du Petit, ou, comme il le dit déjà, une inégalité et une dissemblance[177], une multiplicité[178] constituée par l'opposition du Plus et du Moins[179]. Il y a là un principe rebelle au Même[180], mais que le Même peut ordonner[181], tout comme le nombre impose l'accord et la proportion, qui sont de la nature du Fini, aux contraires qui forment l'Infini[182] : c'est la Nécessité, principe de l'opposition des contraires[183], cause de ce qu'il y a de désordonné et de mauvais dans les choses[184] et fondement de la constitution de l'âme mortelle[185]. D'autre part, l'attelage du char de l'Ame, selon le *Phèdre*, est double, même pour les âmes divines (246 AB); mais cette dualité n'est pas en elle-même un danger, tant que l'inégalité reste soumise à l'ordre; elle ne le devient que dans les âmes où cette subordination est détruite, c'est-à-dire, en termes mythiques, dès que le cocher n'est plus maître de ses chevaux; la chute de l'Ame est donc pareillement l'effet de la Nécessité, en tant que la Nécessité est un principe de désordre. Ainsi les deux chevaux du *Phèdre* semblent représenter très exactement l'essence de l'Autre et la cause nécessaire, tantôt dominée par la Raison, tantôt en révolte contre elle. La Nécessité n'est-elle pas ap-

attentive du *Phèdre* amène à considérer la mortalité comme une conséquence de la chute. Et d'ailleurs, il demeurerait toujours inexplicable que des parties mortelles de l'Ame eussent leur place jusque dans le domaine des Idées.

177. *Tim* 58 A, *Polit.* 273 D.

178. *Philèbe* 24 A : τὸ ἄπειρον πολλά ἐστι.

179. *Ibid.* 24 A-25 A, 26 D.

180. *Tim.* 35 A : τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ. Cf. 46 E,

181. 48 A; cf. 30 A.

182. *Philèbe* 25 D-26 D, 27 D; cf. *Tim.* 31 BC.

183. Comp. *Tim.* 46 D, 47 D sqq., 69 D avec *Phil.* 24 A-25 A.

184. *Polit.* 269 DE, 272 E-273 E.

185. *Tim.* 69 D; cf. *Théét.* 176 A.

pelée dans le *Timée* une cause vagabonde (48 A : τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας) et cette expression ne peut-elle être rapprochée de la fonction motrice que le *Phèdre* assigne aux coursiers dans la vie de l'Ame? L'élément de la diversité, qui existe dans l'Ame antérieurement à la vie sensible, aussi bien dans l'âme du monde et dans les âmes astrales que dans les âmes divines et humaines, voilà la matière qui s'impose aux dieux inférieurs quand ils s'efforcent d'imiter, à leur façon, l'œuvre du Démiurge (69 D). En d'autres termes, l'âme supérieure contient une nécessité réglée : cette nécessité se retrouve dans l'âme mortelle, mais elle y résiste à l'ordre, bien qu'à des degrés divers; comment dès lors s'étonner que la Raison ne domine pas facilement les passions, que celles-ci ne puissent pas être ramenées aisément à l'ordre primitif? Que maintenant, des trois parties qui sont distinguées dans le *Phèdre*, une seule, l'Intellect, soit capable de contempler les Idées (247 CD, 248 A; voir § **128**), il n'y a rien là qui puisse surprendre. L'Intellect, en effet, représente dans l'Ame l'essence du Même, et l'essence du Même représente les Idées. Enfin comment le *Phèdre* pourrait-il prouver l'immortalité de l'Ame par sa propriété d'être automotrice, et motrice de ce qui est corps, si, dans l'âme immortelle elle-même, il n'admettait pas l'existence d'une essence à laquelle le mouvement est naturellement lié, à savoir l'essence de l'Autre? Or les deux coursiers de l'Ame sont aussi, d'après le *Phèdre*, le principe de son mouvement. Mais, si le mouvement dérive de l'Autre, il ne peut être *en lui-même* qu'irrégularité, car le mouvement et le changement ont précisément leur origine dans la lutte des contraires. C'est ce que le *Timée* et le *Politique*, entre autres dialogues, expliquent avec une parfaite clarté[186]. Mais ce mouvement sans règle peut être ordonné par l'Intelligence : au mouvement de l'ἄνοια, comme parlent les *Lois*, peut être substitué le mouvement uniforme du νοῦς; tel est

186. *Tim.* 57 E-58 A, *Polit.* 269 DE; cf. *Phédon* 79 C : l'âme πλανᾶται καὶ ταράττεται, lorsqu'elle se laisse entraîner par le corps εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα.

précisément le cas pour l'Ame dans la perfection de sa nature, alors que se trouvent conciliés le mouvement lui-même et le repos, puisque les mouvements, s'effectuant alors autour d'un centre commun, ne changent pas véritablement de lieu[187]. En résumé, l'Ame est motrice parce qu'elle a en elle le principe même du mouvement, et son mouvement peut être régulier parce que dans l'Ame il y a aussi l'Intelligence, qui est le principe de l'ordre et de la régularité. D'autre part, dans toute âme, il y a de la diversité, puisque l'essence de l'Autre est un élément de toute âme; mais, dans les âmes divines, la nature de l'Autre, étant entièrement soumise à l'Intelligence, n'est rien de plus qu'une dualité; dans nos âmes, au contraire, cette dualité est vraiment une dualité d'opposés.

Cette hypothèse sur l'identité de la théorie de l'Ame dans le *Phèdre* avec la doctrine de la composition de l'Ame dans le *Timée* a été défendue dans l'antiquité par HERMIAS, dans son commentaire du *Phèdre* et, de nos jours, par HERMANN[188].

187. *Lois* X, 893 CD, 897 B, 898 AB; cf. *Tim.* 36 D-37 A, 30 A; *Polit.* 269 DE. Bien que Platon parle avec précision dans le xe livre des *Lois*, 896 E, 897 CD, de plusieurs âmes, l'une bienfaisante, l'autre malfaisante (cf. 898 C), il me paraît certain que Platon veut dire plutôt que l'Ame est double, qu'elle contient et unit un principe du bien et un principe du mal, et cette doctrine ne diffère pas de celle du *Timée* et du *Phèdre*. En effet, dans ce qui précède 896 D, il est dit que l'Ame est le principe des biens et des maux et, plus loin, 904 D, Platon parle du mélange du bien et du mal dans toutes nos actions en tant qu'elles proviennent de l'Ame, et des soins que prend le Roi du Monde pour assurer dans l'Univers le triomphe du Bien. Au reste, tout le développement 896 D-897 D ne semble pas avoir d'autre sens que celui-ci : le monde entier porte la marque de l'ordre; c'est donc une âme bonne qui le régit; s'il avait les caractères du désordre, on pourrait dire au contraire que c'est une âme mauvaise; il y a donc daus l'Ame deux principes en lutte : l'ordre du monde prouve la victoire du bon sur le mauvais, nos actions témoignent de leur opposition.

188. HERMIAS p. 126 Ast, ap. ZELLER 820, 2; HERMANN *De part. an. immort. sec. Plat.* Gött. 1850/1851, p. 10, ap. ZELLER *ibid.* — D'après RAEDER *op. cit.* 252, telle semble être aussi l'opinion de IMMISCH Neue Jahrbücher f. d. Klass. Altertum III, 560 sq.

ZELLER et RAEDER (252), le partisan et l'adversaire de l'antériorité du *Phèdre*, s'accordent pour la rejeter. Il m'a semblé pourtant qu'elle s'appuyait sur des raisons très fortes et qu'elle levait bien des difficultés. Elle s'impose d'ailleurs, à mon sens, avec une autorité particulière à quiconque admet la proximité chronologique du *Timée* et du *Phèdre* : elle m'a même paru constituer un motif de placer le *Phèdre* après le *Timée*, la doctrine du premier sur la tripartition de l'Ame dans sa vie préempirique supposant nécessairement la doctrine du second sur la composition de l'âme immortelle (cf. § **106**, p. 113 sq.). Le *Phèdre* nous permet de comprendre que l'âme supérieure, c'est-à-dire l'Ame dans sa réalité vraie, ait pu être appelée démon dans le *Timée*, puisque, dans cette âme même, nous trouvons unies l'essence de ce qui fonde l'unité et l'immortalité et l'essence de ce qui fonde la diversité et la mortalité.

§ **139**. — De tout ce qui précède, il résulte donc que l'Ame, envisagée dans son essence, c'est-à-dire l'âme raisonnable, est un démon. Elle établit entre les astres où le Démiurge l'avait logée et les corps auxquels elle apportera la vie la relation exigée par le plan de l'Univers (*Tim.* 41 BC). A un point de vue plus général, elle est un intermédiaire entre les Idées et les phénomènes, entre l'Intelligible et le Sensible. L'Ame en effet n'est pas une Idée, mais seulement ce qui est apparenté à l'Idée et ce qui lui ressemble[189]. Mais, d'autre part, du fait de sa chute, elle est liée à des parties mortelles, elle se trouve engagée dans le Sensible et, à ce titre, elle est privée des Idées ; elle manque donc de ce qui est approprié à sa nature ; ce qui le prouve, c'est que l'Ame, lorsqu'elle parvient à secouer l'esclavage que le corps fait peser sur elle, est amoureuse de la Vérité, et la Vérité c'est ce qui possède la simplicité et la pureté de la Chose en soi. Aussi le *Phédon*

189. *Phédon* 79 A-80 B, 81 A et surtout 79 D : συγγενὴς οὖσα et 80 A : ἔοικεν — Le texte de *Théét.* 184 D ne signifie pas, comme on l'a prétendu, que l'Ame soit une Idée : le mot ἰδέα a dans ce passage son sens vulgaire, comme l'a bien vu ZELLER 660, 4 [661]; cf. FOUILLÉE *Philos. de Platon* I², 115-117.

nous répète-t-il à satiété que le philosophe ne travaille qu'à se délivrer du Sensible pour atteindre l'objet propre de ses amours (65 D-66 B, D-67 B, E-68 B, 83 B)[190]. Il semble donc que l'Amour, du moins l'amour de cela seul qui mérite véritablement d'être aimé pour lui-même, c'est-à-dire l'amour des réalités absolues, doive nécessairement appartenir à l'Ame, en tant qu'elle est isolée du Sensible et considérée dans la pureté de son essence, et cet amour est en elle la conséquence de ce qu'elle est privée du bien qui lui est propre, la réalité absolue, à laquelle elle ressemble elle-même. C'est, au reste, ce que la *République* expose en des termes qui, invinciblement, font penser à la fois au *Phédon* et à la théorie de l'Amour telle qu'elle est présentée dans le *Banquet*. La première condition pour devenir un homme de bien et un philosophe, c'est d'avoir l'amour de la vérité et du savoir, l'amour de l'ordre et de l'immutabilité (cf. VI, 500 CD, cité en partie § **133**, p. 151 sq.) : « il va vers son but et son amour ne s'émousse ni ne se relâche, avant qu'il ait atteint la nature de ce que chaque chose est en elle-même, par la partie de son âme à laquelle *il* appartient d'atteindre un tel objet. Or ce privilège appartient à une partie de l'âme qui est apparentée à cet objet. Quand elle s'en est approchée et qu'elle s'est unie à lui d'une façon absolument réelle[191] et qu'ainsi elle a donné naissance à la pensée et à la vérité, elle connaît alors et elle vit véritablement et elle se développe; car c'est de la sorte que prennent fin pour elle les douleurs de l'enfantement, et cela pour la première fois jusqu'à ce moment. » (*Rép.* VI, 490 AB; cf.

190. Voir en particulier 66 DE : εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἴσεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ [sc. τοῦ σώματος] καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ [cf. 66 E-67 A : αὐτὴ καθ' αὑτὴν... χωρὶς τοῦ σώματος] θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα · καὶ τότε... ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φάμεν ἔρασται εἶναι, φρονήσεως. 67 AB : οὕτω μὲν... γνώσομεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές [cf. 66 A : αὐτὸ καθ' αὑτό · εἰλικρινὲς ἕκαστον] · τοῦτο δ' ἐστὶν ἴσως τὸ ἀληθές. 67 E-68 A : il serait absurde que les philosophes ne fussent pas joyeux d'aller ἐκεῖσε ...οἳ ἀφικομένοις ἐλπίς ἐστιν οὗ διὰ βίου ἥρων τυχεῖν · ἥρων δὲ φρονήσεως. Même expression un peu plus bas.

191. ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως [peut-être : « et qu'elle s'est mêlée à l'être absolu »].

Banq. 209 A-C, 212 A). L'Ame, dans son acte essentiel, est donc amour.

§ **140.** — Le moment est venu de résumer les résultats auxquels nous a conduits l'étude comparée de la théorie de l'Amour, comme essence mixte et intermédiaire, et de la doctrine de l'Ame, constituée elle aussi par la synthèse d'éléments opposés. Nous serons ainsi amenés à étendre notre interprétation du mythe de la naissance d'Eros et à en dégager le sens profond, celui qu'il n'a pas encore sans doute dans le *Banquet*, mais que le développement de sa philosophie de l'Amour devait disposer Platon à lui attribuer. — L'Ame, dirons-nous, est par nature capable d'atteindre l'objet dont elle est privée par le fait de sa liaison avec le Sensible, et l'Amour naît précisément de la rencontre de ces deux qualités opposées, de l'union de l'indigence avec une richesse qui n'est ni essentielle, ni durable, dans laquelle la possession du bien n'est qu'une griserie et, après un assoupissement, un élan vers une possession renouvelée. Ainsi s'explique d'une façon plus large, sans rien pourtant qui contredise notre première interprétation, sans rien même qui ne la confirme, le mythe de la naissance de l'Amour, fils de Pénia et de Poros, de la nature sensible à laquelle les Idées font défaut et de la nature intelligente, qui a connu les Intelligibles jusqu'à l'ivresse, mais aussi jusqu'à l'oubli qui en est la suite. Poros n'est donc pas le Premier Aimable, comme le veut Plutarque; car en Poros il n'y a rien de fixe, mais un mélange de la non-possession et de la possession, du Non-Être et de l'Être, une accession à l'Intelligible qui n'est point une identification, puisqu'elle le trouble au point de l'enivrer. Bref Poros, c'est, comme l'a bien vu Plotin, quoiqu'il exprime cette idée en des termes qui ne sont pas platoniciens, cette partie de l'Ame qui, sans être Idée, est apparentée aux Idées, qui, sans être dieu, est admise au festin des dieux. L'Amour dérive de cette âme en tant qu'elle s'unit à une autre nature qui est, au contraire, étrangère aux Idées, et qui reste à la porte du festin, pendant que les dieux et ceux qui ont quelque parenté avec eux se repaissent de la nourriture qui leur est propre. Ainsi nous

comprenons que l'Amour soit lié si intimement à la philosophie, que le philosophe, c'est-à-dire l'homme en qui prédomine l'âme raisonnable, soit aussi le parfait amoureux. Voici donc la conclusion qui se dégage désormais de nos analyses. L'Ame raisonnable est un démon, parce qu'il y a en elle du Fini et de l'Infini et qu'elle unit ces deux principes opposés. Mais l'âme dans son état présent, c'est-à-dire liée à ses parties mortelles, est aussi un démon. Dans l'un et l'autre cas, l'amour apparaît comme essentiel à l'Ame. S'agit-il de l'âme déchue? Elle a le désir des réalités dont elle est désormais séparée. S'agit-il de l'Ame dans la pureté de son essence? Elle n'a pas la perfection des âmes divines : l'Infini y est plus abondant que dans celles-ci (*Tim.* 41 D); les deux coursiers n'y sont pas également dociles (*Phèdre* 247 B, 248 A, 253 C-E). Cependant ce qu'il y a de divin en elle suffit à lui faire sentir son infériorité; elle en souffre et l'empressement que mettent les âmes, d'après l'exposition du *Phèdre*, à suivre les dieux dans leurs évolutions, leurs efforts pour contempler les réalités absolues qui sont la pâture convenable à leur nature (248 A-C) signifient justement que, même dans cet état, il y a en elles l'amour de ce qui leur fait défaut et qui leur est pourtant essentiel. En résumé l'Amour est un démon, ce qui veut dire qu'il est l'acte propre de l'Ame, — dans sa vie supra-empirique en tant qu'elle désire passionnément jouir d'un bien qui lui est propre, mais qui n'est pas cependant une partie d'elle-même; — dans son état présent, en tant qu'elle est une synthèse du mortel et de l'immortel et que sa nature vraie, c'est proprement d'être immortelle.

III

§ **141**. — Il nous faut maintenant vérifier notre conception de l'Amour, en cherchant si les diverses fonctions de l'Ame ne sont pas liées chacune à l'Amour.

Tout d'abord, ce qui est essentiel à l'Ame, ce qui en est l'état parfait, la beauté et la santé, c'est la Vertu (*Républ.* IV,

444 DE; *Lois* X, 906 B). La vertu consiste en effet à faire régner dans l'âme l'ordre et l'harmonie, d'où résultent justice et tempérance (*Gorg.* 504 B-D), en donnant à chaque partie de l'âme le rôle qui lui appartient (*Rép.* IV, 443 DE; cf. I, 353 DE, VIII, 554 E, IX, 586 E; *Tim.* 87 C). Toutefois cet équilibre est subordonné à une œuvre précise, qui constitue la tâche essentielle du philosophe : dans son effort pour vivre par l'âme et non par le corps, il travaille en effet à se délivrer des passions et à acquérir cette vertu accompagnée de sagesse qui seule est vraie et par laquelle seule son âme peut contempler ce qui est véritable et divin, et s'en nourrir (*Phédon* 69 AB, 84 AB). Au surplus, il est remarquable que, pour exemples de ces réalités absolues qui sont les objets soit de la contemplation supra-empirique, soit simplement de la réminiscence, le *Phèdre* allègue principalement des vertus, δικαιοσύνη, σωφροσύνη et, s'il parle, en outre, de la beauté et de la science (*Phèdre* 247 D, 250 B, 254 B), il ne faut pas oublier, comme nous le verrons plus tard (§ **170** *s. in.*), que la beauté consiste dans l'ordre et dans l'harmonie, qui constituent la Vertu, et que la vertu véritable est la même chose que la science.

§ **142.** — Or l'Amour tend vers l'acquisition et la communication de la vertu; c'est là son objet essentiel, celui qui se rattache immédiatement à sa nature primitive. D'après le *Banquet*, en effet, l'Amour est le désir de l'immortalité, et le seul moyen que possède l'être mortel de parvenir à l'immortalité, c'est la génération (206 B-207 A, D, E, 208 B). Mais la génération selon le corps n'est qu'une image inférieure et trompeuse, commune à l'homme et à l'animal[192], de la génération proprement humaine qui est la génération κατὰ τὴν ψυχήν (206 B, C; 209 AB). Ce que nous donne cette génération, c'est l'immortalité de la vertu, pour laquelle les hommes sont prêts aux plus grands sacrifices et avec d'autant plus de zèle qu'ils sont meilleurs. Dès que le moment est

192. 207 A-D, 208 B, C, E : διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν..., ὡς οἴονται, αὐτοῖς εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι, 209 C-E; cf. aussi 210 BC.

venu, où naît le désir d'engendrer, ces hommes divins cherchent la beauté dans laquelle ils pourront produire, c'est-à-dire une belle âme sur laquelle s'exercera leur pouvoir fécondant pour les choses dont il convient naturellement à l'Ame de posséder les germes ou de les faire fructifier. Or ces choses, ce sont φρόνησίς τε καὶ ἡ ἄλλη ἀρετή (209 A), et la plus belle partie de cette sagesse, c'est la σωφροσύνη avec la δικαιοσύνη, appliquées à l'organisation réglée des cités et des familles. Mais il est clair (la *République* le montrera suffisamment) qu'une telle organisation doit être aussi, dans la vie individuelle elle-même, l'objet de la sagesse fruit de l'Amour. Voici, du reste, comment les choses se passent. Quand celui qui est fécond selon l'Ame a trouvé, dans un corps d'ailleurs beau, une belle âme, alors auprès de l'homme en qui se rencontre cette double beauté, il lui vient en foule des discours sur la vertu, sur ce que doit être l'homme de bien et ce à quoi il doit s'occuper. L'œuvre de l'amour consiste donc précisément en ceci que l'aimé fait en quelque sorte éclore les germes que l'amant portait en lui, et de leur union résultent des enfants plus beaux et plus immortels que ceux des hommes (208 C-209 E). Provoquer en soi cette éclosion des vertus dont l'âme possède le germe, communiquer ce germe à d'autres[193], c'est là la véritable raison d'être de l'Amour. C'est ainsi qu'Alcibiade présente, non sans alliage, il est vrai, de sentiments moins nobles, son amour pour Socrate (217 A, 218 DE, 222 A).

Sans doute Pausanias avait déjà indiqué une conception analogue (184 C-E, 185 AB), mais d'un point de vue superficiel. Socrate reprend cette idée par la bouche de Diotime en lui donnant, à la lumière de la théorie générale de l'Amour, une signification toute nouvelle. La beauté de l'Ame est décidément élevée bien au-dessus de la beauté du corps. Tout à l'heure il semblait désirable que celle-ci fût jointe à l'autre; maintenant cette condition n'est plus exigée : la beauté de

193. Sur ce dernier point, cf. Brochard *art. cit.* Ann. philos. 1906, p. 20 sqq. et Dugas *op. cit.* 51, 53 sq., 183 sq., 275 sq.

'Ame doit suffire à déterminer l'amour et cet amour se manifestera par le désir de produire dans l'âme des discours propres à rendre les jeunes gens meilleurs (210 A-D). Enfin celui que l'Amour a conduit jusqu'à la contemplation du beau absolu est seul capable d'engendrer et de nourrir non les images de vertu, mais des vertus réelles, car ce n'est pas à une image qu'il touche, mais au réel lui-même, et il le contemple avec l'œil pour lequel le réel est visible (212 AB; cf. *Théét.* 176 B). L'Amour est donc l'auxiliaire (συνεργόν 212 B) le plus puissant que possède l'Ame pour s'élever par la vertu jusqu'à ce qui, comme dit la *République* dans le texte cité plus haut (§ **139**, p. 166), est connu par cette partie de l'Ame dont la nature est semblable à celle de l'objet qu'elle connaît. De même le *Phèdre* nous peint l'Amour comme étant ce qui excite chaque âme à s'efforcer de se donner à nouveau la ressemblance du dieu dont elle a jadis suivi le cortège et d'amener le bien-aimé à imiter le même modèle : ainsi ceux qui ont fait partie de la suite de Zeus cherchent une âme qui soit, comme la leur, une âme de Zeus; ils cherchent si elle est philosophe et capable de commander (φιλόσοφός τε καὶ ἡγεμονικός) et ils travaillent à cultiver en elle ces tendances (252 C-253 C). Or l'autorité dont il est ici question et vers laquelle tend l'effort de l'Amour, c'est précisément celle que la philosophie nous permet de prendre sur nos passions. Ainsi donc l'Ame liée au corps a bien dans l'Amour un moyen de se dégager du corps, pour réaliser dans la vertu la perfection de son essence et atteindre par là les réalités absolues.

§ **143**. — Il y a plus, la justice elle-même et la tempérance peuvent être considérées, à un certain égard, non plus comme des effets mais comme le principe même de l'Amour, et nous verrons apparaître ainsi un aspect fort instructif de la théorie platonicienne de l'Amour. Si nous nous en rapportons en effet à ce curieux passage du *Gorgias* (507 E-508 A), que nous avons déjà cité (p. 133; cf. § **139** *fin*), nous voyons qu'elles contribuent à établir un lien d'amitié entre les dieux et les hommes et que le Cosmos, le monde ordonné, est en somme leur œuvre. Que cette remarque doive s'appliquer

également à la conduite humaine, c'est ce qui résulte de l'ensemble du développement et aussi de l'observation qui suit. En effet, ajoute Platon, « l'égalité géométrique est toute-puissante parmi les dieux comme parmi les hommes ». N'est-elle pas, d'une part, le moyen d'unir des choses inégales, ce qui est l'objet même de l'Amour en tant qu'intermédiaire entre ses opposés? D'autre part, n'est-ce pas aussi la fonction de la justice d'établir une harmonie entre des choses opposées, telles que sont les parties de l'Ame, et, quand la justice existe, l'homme n'est-il pas ami de lui-même et des autres (*Rép.* IV, 443 C-E; I, 351 D-352 B)? La liaison de ces deux idées est bien mise en lumière dans les *Lois*. Nous y voyons en effet que l'égalité est le principe de l'amitié, mais que la seule égalité vraiment capable de produire cet effet, ce n'est pas l'égalité fondée sur le hasard du sort, c'est l'égalité qu'on établit, par le moyen de la mesure ou de la proportion, entre des choses inégales, et conformément à leur nature : là est la véritable justice. Cette sorte d'égalité est divine; elle est rare parmi les hommes; néanmoins tout ce qui se fait de bien parmi eux en dérive (VI, 756 E-758 A; cf. PLUT. *Quaest. conviv.* VIII, 2, 4-6, p. 719). Mais, si la justice ainsi fondée sur la proportion et l'accord produit l'amour et combat le désordre, inversement on peut croire que la vraie justice doit elle-même dépendre de l'Amour; car l'Amour établit de son côté un accord et une proportion entre des choses diverses et ces choses, tout en conservant leur nature, se joignent selon un certain ordre dont le principe est dans la meilleure d'entre elles. Seule en effet elle est capable, en tant que faculté rationnelle, de soumettre entièrement l'Infini au Fini et de fonder une synthèse qui soit vraiment une, parce qu'elle est faite d'après une proportion bien réglée, et qui soit belle, pour la même raison : « Il n'est pas de lien plus beau, dit le *Timée* (31 C), que celui duquel lui-même et les choses qu'il unit reçoivent la plus forte unité. Or la proportion est de telle nature qu'elle réalise cette fin de la façon la plus belle. » Dans l'amour philosophique, c'est-à-dire dans l'amour véritable, il faut donc qu'il y ait de la mathématique, comme il doit y en avoir

dans l'Ame pour qu'elle atteigne sa fin propre, qui est la Vertu.

§ **144**. — Cette conclusion n'est pas faite pour nous surprendre. Tout nous a préparé en effet jusqu'à présent à considérer l'Amour platonicien comme un acte proprement intellectuel. D'ailleurs, si l'Amour mène à la Vertu, c'est précisément en tant que, dans sa nature vraie, il conduit à la φρόνησις (*Banq.* 209 A) et qu'il est essentiellement amour de la Vérité (*Rép.* VI, 490 AB). Or il est bien connu que la véritable vertu, pour Platon, c'est la vertu déterminée par la φρόνησις[194]. La Science figure, dans le *Phèdre*, parmi les pures essences, à côté de la Tempérance et de la Justice (247 B) et à côté de la Beauté (254 B), et elle paraît bien être ce qui serait, au plus haut degré, capable de susciter l'Amour (250 D). Est-il besoin de rappeler que l'Amour conduit à une contemplation qui est un acte de l'Intellect (*Banq.* 212 AB)[195], ou qu'il doit, par la réminiscence, nous ramener à un état auquel l'Intellect seul est intéressé (*Phèdre* 247 C, cf. § **128**, p. 144 sq.) ? Il importe donc de rechercher comment, par le moyen de la réminiscence, l'Amour peut être le principe de la connaissance du Vrai. Nous aurons ainsi prouvé que l'Amour est une fonction essentielle de l'Ame qui, du monde de la sensation, aspire à s'élever jusqu'à la connaissance des Intelligibles.

§ **145**. — D'après le passage de la *République* VI, 490 AB, auquel nous avons déjà plusieurs fois renvoyé (§ **141** *s. fin.*, **142** *s. fin.*, **144** *in.*), l'amour du Vrai, quand il a atteint, par l'union avec son objet, les satisfactions auxquelles il tend délivre notre âme des douleurs de l'enfantement. Pour Platon comme pour Socrate[196], l'Amour se lie intimement à la Maïeutique comme moyen de parvenir à la connaissance de l'es-

194. *Ménon* 88 C-89 A ; *Banq.* 209 A ; *Phédon* 69 AB ; *Rép.* VI, 504 E-505 B sqq. ; VII, 519 AB ; cf. Brochard *Morale de Platon* Année philos. XVI, 1905, p. 12-15.

195. Cf. Brochard Ann. philos. XVI, 15-17 ; XVII, 19 sq.

196. Cf. Zeller II 14, 123, 130 sq. [tr. fr. III, 117 sq.] ; Brochard Ann. philos. XVII, p. 23.

sence. On connaît le célèbre passage du *Théétète* (148 E-151 D) dans lequel Platon décrit, vraisemblablement non sans liberté, la méthode qu'il attribue à son maître. La recherche de la vérité y est comparée aux douleurs de l'enfantement (ὠδίνειν) et ces douleurs prouvent que l'Ame est grosse (ἐγκύμων). Si en effet Socrate pratique le métier de sa mère, du moins son art a ceci de particulier qu'il accouche non les femmes, mais les hommes et que son examen se rapporte à l'enfantement des âmes (τὰς ψυχὰς... τικτούσας ἐπισκοπεῖν), et non des corps. Il le met en état d'éprouver (βασανίζειν) si ce que l'âme d'un jeune homme met au jour (ἀποτίκτει) est quelque chose de faux et de menteur, ou bien un fruit réel; ce dont les sages-femmes sont incapables en ce qui concerne le corps, car elles savent seulement discerner si les femmes sont enceintes ou non (150 AB, 149 C). Il est d'ailleurs lui-même incapable d'engendrer; mais auprès de lui les autres éprouvent des douleurs qu'il peut, grâce à son art, réveiller ou apaiser. Il ne leur apprend rien et c'est en eux-mêmes qu'ils trouvent tout ce qu'ils acquièrent en fait de connaissances : Socrate, avec l'aide du dieu, a su seulement les faire accoucher.

L'analogie des idées et des expressions fait songer naturellement à ce morceau du *Banquet* dans lequel Platon étudie les conditions générales de l'Amour, soit qu'il s'agisse de l'amour physique ou bien de l'amour proprement intellectuel (206 B-207 A). L'Amour est procréation (τόκος) dans la beauté selon le corps et selon l'âme. La raison en est que les hommes sont féconds (κυοῦσι), d'âme aussi bien que de corps, et, quand l'âge est venu, ont un désir naturel de procréer (τίκτειν), ce qui ne peut se faire que dans le beau, lequel est une forme du divin. Or cette fécondité et cette procréation (κύησις καὶ γέννησις) sont aussi quelque chose de divin. La beauté est ainsi à l'égard de toute génération en général Εἰλείθυια, c'est-à-dire la déesse de l'accouchement[197]. Au voisinage de la beauté, l'être fécond sent en quelque sorte se

197. Cf. *Théét.* 149 BC : Ἄρτεμις... ἄλοχος οὖσα τὴν λοχείαν εἴληχε.

fondre sa plénitude (διαχεῖται) et alors il procrée (τίκτει καὶ γεννᾷ). S'il se trouve en présence de la laideur, il conserve au contraire son fruit (τὸ κύημα), et il en souffre. Seule la beauté est capable de délivrer l'être fécond de cruelles douleurs (μεγάλης ὠδῖνος) dont sa fécondité même est la cause. Sans doute dans tout ce passage, comme je l'ai déjà fait observer (cf. *n. 16*), les termes érotiques ont un double sens, étant empruntés à la fois au désir de la génération et aux douleurs de l'enfantement. Cependant l'idée générale est bien la même que dans le *Théétète* : c'est que, dans l'Ame, sont cachés un germe ou un embryon, une semence ou un fruit, et que l'Ame ne peut donner la preuve de sa fécondité que dans certaines conditions favorables. Pour le *Banquet*, c'est la présence d'un bel objet. Le *Théétète*, de son côté, n'oublie pas cette condition, car c'est sur les beaux jeunes gens que Socrate exerce de préférence son talent d'accoucheur (210 CD *fin du dial.*) ; mais la cause déterminante, c'est l'intervention d'un homme qui ne sait rien par lui-même (quoique ce dernier trait, d'ailleurs, ne soit peut-être pas oublié dans le *Banquet*[198]), qui est stérile en fait de sagesse, mais qui sait reconnaître et faire reconnaître la grossesse, provoquer l'accouchement au moment voulu et dire ce que vaut le produit mis au jour.

§ **146.** — Mais, dira-t-on, si la condition nécessaire pour que l'âme grosse se délivre de son fruit est la présence d'un bel objet et que, d'autre part, Socrate soit merveilleusement habile à provoquer de telles délivrances, faut-il donc croire que Socrate soit un bel objet et un homme digne d'amour?

A cette question il faut répondre affirmativement et ajouter que c'est à cette qualité même qu'il doit ses dons ad-

198. Cf. 216 D, — si toutefois les mots καὶ αὖ ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν ne sont pas interpolés, comme l'ont pensé JAHN et, à sa suite, plusieurs autres éditeurs, cf. HUG p. 231. Cependant, dans la comparaison établie à cet endroit entre Socrate et les rustiques Silènes ou Satyres, divinités des bois bien connues pour l'impudence de leurs désirs, il n'est pas surprenant, semble-t-il, d'apprendre d'abord que Socrate court toujours sans vergogne après les jeunes gens, puis, qu'il est grossier et ignorant, du moins en apparence, comp. 221 DE.

mirables pour la maïeutique intellectuelle. Tout d'abord le *Théétète* ne fait-il pas dépendre l'exercice de cet art d'une συνουσία[199] de ceux à qui il profite et de Socrate qui le pratique? Sans doute, dans la considération de l'amour, il ne faut pas séparer l'amant de l'aimé, il ne faut pas n'envisager que ce dernier, comme a eu le tort de faire Agathon (*Banq.* 204 C), ni s'imaginer, comme Lysias, que l'amitié d'un homme sans amour peut donner quelque fruit. L'amant, c'est l'âme grosse qui est impatiente de produire : de même, si les esprits ne portaient pas en eux la vérité et si, dans certains d'entre eux, il n'y avait pas une gestation actuelle, la maïeutique serait sans objet. Mais, d'autre part c'est au bien-aimé qu'appartient le rôle stimulateur à l'égard de l'amant : le *Banquet* et le *Phèdre* ne laissent aucun doute, ni à ce sujet, ni relativement à la nature du pouvoir qui appartient à Socrate en particulier dans l'accouchement des esprits. Comment se ranime en effet dans une âme la vertu des ailes? C'est par les émanations que la Beauté, représentée dans l'objet aimé, fait passer de celui-ci dans l'âme de l'amant. Elles reviennent d'ailleurs ensuite vers l'aimé qui en est tout troublé et qui comprend mal le sentiment qui l'agite. Ce qui fait qu'un homme est aimé d'un autre, c'est que ce dernier croit retrouver en lui l'image de son dieu, et les efforts qu'il fait pour façonner et pour parfaire cette image suscitent en lui un effort parallèle pour imiter la vie divine, pour en retrouver en lui-même l'image (παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκειν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν) sous la forme qu'il veut en trouver dans son bien-aimé; il en résulte pour lui un ennoblissement en même temps qu'une satisfaction (*Phèdre* 251 A-252 A, D-253 C, 255 B-D). Les impressions que l'âme éprouve lorsque les émanations du Beau commencent à faire fondre ses ailes sont comparées à l'agacement causé par les dents qui veulent percer. Les douleurs qu'elle ressent, quand les ailes, à cause de l'absence du bien-aimé, cessent de se développer, sont d'une nature analogue à celles que cause le fœtus qui ne peut trouver passage[200]. Car, dès

199. Cf. Dugas *op. cit.* 34-38, 62-74.

200. ἀποροῦσα λυττᾷ 251 E — ἀπορεῖν, c'est proprement ne pas trouver

que l'âme se retrouve en présence du bien-aimé et que recommence l'éclosion interrompue des ailes, alors elle reprend haleine et les souffrances du travail s'éteignent (ἀναπνοὴν δε λαβοῦσα κέντρων[201] τε καὶ ὠδίνων ἔληξεν). Enfin l'inquiétude de l'âme grosse et impatiente de produire, mais qui ne comprend pas la nature de ses impressions (*Théét.* 148 E), n'est pas sans analogie avec le trouble mystérieux que les âmes auxquelles il est resté quelque souvenir des choses célestes éprouvent lorsqu'elles voient quelque image terrestre de ces choses (*Phèdre* 250 A). En d'autres termes, l'étonnement, principe de la science, est proche parent du trouble qui saisit les amants.

Ainsi l'âme dans laquelle se produit le travail de parturition, c'est bien l'âme de l'amant et, manifestement, c'est du bien-aimé que vient l'action maïeutique. Nous ne serons donc pas surpris que, dans le *Banquet*, Socrate nous soit représenté comme étant, en apparence seulement, l'amant des beaux éphèbes; il le leur fait croire, et, en réalité, le rôle qu'il joue auprès d'eux c'est celui du bien-aimé (*Banq.* 222 B, 216 D, 217 B, CD, 218 E; cf. 213 CD, 214 D, 218 CD, 219 C, 222 CD, 223 A). Au reste l'ironie se lie, chez Socrate, à la maïeutique et, dans son rapport avec l'Amour, cette ironie consiste précisément à laisser croire qu'il est ce qu'il n'est pas, qu'il est l'amant, alors qu'il est véritablement l'aimé; qu'il attend tout des autres, alors qu'il possède lui-même le bien dont ils manquent (*Banq.* 215 B, 216 DE [cf. *n. 198*], 221 E-222 B). Rien n'est plus conforme que cette attitude à l'esprit de l'ironie socratique. De plus, le trouble que ressent Alcibiade à la vue et dans la compagnie de Socrate est décrit

passage. πόρος signifie en effet parfois le passage qui fait communiquer la matrice avec le dehors. Au reste, dans le *Théét.* 151 A, Socrate dit que ceux qui s'attachent à lui (ἐμοὶ συγγιγνόμενοι) ὠδίνουσι καὶ ἀπορίας ἐμπίμπλανται, bien plus vivement que les femmes en travail. Dans cet emploi des mots ἀπορία et ἀπορεῖν, il y a, je crois, un jeu de mots étymologique intentionnel.

201. κέντρα rapproché de ὠδῖνες paraît signifier que les douleurs de l'accouchement sont un aiguillon pour l'expulsion de l'enfant, cf. *Phèdre* 251 B-E.

par lui dans les mêmes termes qui serviront à Platon, dans le *Phèdre*, pour peindre le trouble ressenti par l'amant en présence du bien-aimé. Quand il entend parler Socrate, quand il le voit, Alcibiade éprouve — et il n'est pas le seul — une émotion incompréhensible : le cœur lui bat avec violence, il est comme possédé d'un dieu (κατεχόμεθα) et cette émotion est faite de respect et de vénération : ce qu'il cherche auprès de Socrate, c'est à se perfectionner lui-même; il a honte de l'esclavage de son âme et ce sentiment s'impose à lui avec tant de force qu'il n'a pas d'autre moyen d'y échapper que de se soustraire à la compagnie de Socrate, ou bien de se boucher les oreilles, comme pour ne pas entendre la voix des Sirènes (215 C-216 C, 218 D). Or c'est de la même façon que le *Phèdre* nous peint le frémissement de l'amant à la vue du bien-aimé et il insiste tout particulièrement sur ce qu'il y a d'impérieux et de tyrannique dans ce pouvoir de l'aimé sur l'amant, sur le respect religieux que celui-ci éprouve en présence du premier, comme en présence d'un dieu : n'est-ce pas en effet un dieu dont l'amant croit trouver en son bien-aimé une image dont il cherche à reproduire les traits; c'est donc l'amant qui travaille auprès de l'aimé à se rendre meilleur (*Phèdre* 251 A-252 B, 252 D-253 C; cf. 254 B, E). La comparaison qu'Alcibiade fait entre Socrate et ces boîtes en forme de silènes dans lesquelles on enferme les images des dieux (221 D-222 A, 216 D) confirme de tout point cette interprétation : comme, dans l'enveloppe mortelle du bien-aimé, il y a quelque chose de divin, la beauté et une image de la divinité, de même les discours grotesques de Socrate sont tout ce qu'il y a de plus divin; ils renferment en eux-mêmes les plus abondantes et les plus riches images de la vertu, qui s'offrent comme des modèles à quiconque veut vivre en homme de bien [202]. Socrate lui-même s'explique d'ail-

202. Comparer principalement *Banquet* 222 A : ...πλεῖστ' ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας [τοὺς λόγους τοῦ Σωκράτους] καὶ ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῷ κἀγαθῷ ἔσεσθαι avec *Phèdre* 252 D : ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνον [sc. τὸν ἔρωτα τοῦ καλοῦ, cf. plus bas ὑφ' αὐτῶν ἐρώμενον] ὄντα ἑαυτῷ οἷον ἄγαλμα τεκταίνεταί τε καὶ κατακοσμεῖ,

leurs, avec une ironie apparente, sur la raison de son pouvoir moral et, en même temps, des émotions amoureuses qu'il inspire en relation avec ce pouvoir moral : « Si je t'émeus ainsi, dit-il à Alcibiade, si je suis capable de te rendre meilleur, c'est que tu as sans doute aperçu en moi une beauté merveilleuse et qui est bien supérieure à la perfection de tes formes. Si, à la vue de cette beauté, tu as entrepris de t'unir à moi et d'échanger une beauté contre l'autre, l'avantage que tu médites de prendre sur moi n'est pas petit, mais c'est bien au contraire une beauté véritable que tu entreprends d'acquérir au lieu d'une beauté apparente, et tu songes à échanger du cuivre contre de l'or véritable. » (218 D-219 A) Il y a donc en Socrate tout ce qui est condition nécessaire de l'Amour et propre à le faire éclore.

Enfin, si l'Amour est appelé sans cesse dans le *Banquet* et dans le *Phèdre* une initiation, c'est en vertu des mêmes analogies. Il fait apercevoir ce qui restait caché, comme la maïeutique met au jour ce que l'Ame recélait en elle. Sans doute, dans le *Phèdre*, c'est principalement à propos de la contemplation des réalités absolues, dans une existence antérieure, qu'il est question d'initiation et de mystères (250 A, BC, E, 251 A). Néanmoins il est clair que, si la réminiscence doit nous ramener en quelque sorte vers ces réalités, elle est un renouvellement de l'initiation primitive. Les textes ne manqueraient pas d'ailleurs pour le prouver : celui qui sait bien se servir des réminiscences, dit Platon, celui-là reçoit d'une façon continue l'initiation parfaite[203] et il appartient sans doute à ces hommes privilégiés d'être à leur tour des initiateurs ; étant toujours capables de reconnaître dans leurs images les modèles supra-sensibles, ils guideront dans leurs réminiscences ceux qui sont moins heureux et qui ne se rendent pas compte du trouble qu'ils éprouvent en présence de ces images (250 AB) ; de même celui que l'amour ramène vers son dieu et qui s'efforce d'en retrouver l'image en son bien-

ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων et la suite. Cf. 253 A : πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν. Voir aussi 251 A.

203. Cf. 249 C : τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος.

aimé reçoit une initiation (253 C). C'est dans le même sens que le *Banquet* parle de l'initiation amoureuse : elle consiste à amener progressivement l'âme jusqu'à l'ἐποπτεία (209 E, 210 A, E) et Diotime a bien soin de remarquer que, si on a souvent besoin d'un autre pour vous y conduire, on peut aussi y aller de soi-même (211 BC, 210 A). Les discours de Socrate sont, dit Alcibiade, comme les airs du satyre Marsyas, propres, étant eux-mêmes divins, à faire reconnaître ceux qui ont besoin des initiations (215 C) ; de même son art d'accoucheur le met à même de discerner, entre les esprits, ceux qui avaient besoin de son ministère (*Théét.* 148 E, 149 C, 151 B).

§ **147**. — Mais de quelle nature est la connaissance dont l'Amour fait accoucher notre âme? La réponse, déjà préparée, résulte en outre très évidemment de ce qui précède : c'est une réminiscence. Toute connaissance en effet est une réminiscence, et une réminiscence de ces réalités vraies que l'Ame a connues dans son existence supra-sensible[204]. Or le *Phèdre* est, à cet égard, très explicite : l'Amour est condition de la réminiscence. Sans doute la difficulté que beaucoup d'âmes ont à se ressouvenir des réalités transcendantes s'explique en partie parce que toutes les âmes n'ont pas pu également les contempler, mais aussi parce que certaines ont accru, par la vie injuste qu'elles ont menée, le malheur de leur chute dans le Sensible et se sont ainsi condamnées à l'oubli. Mais il y a lieu de tenir compte en outre de ce que les réalités absolues ne brillent pas, pour la plupart, dans leurs images terrestres, d'un éclat suffisant pour que les âmes, à l'exception d'un petit nombre, parviennent à se rendre compte du trouble dont elles sont agitées devant ces images. Cependant la Beauté a ce privilège sur les autres essences qu'elle a conservé son éclat jusque dans ses copies terrestres, et ainsi elle détermine en nous, à la vue de ce qui est beau, une vive émotion, brutale chez l'âme qui a oublié les divins mystères, respectueuse chez celle qui en a gardé un récent souvenir : c'est l'Amour.

204. *Ménon* 80 D-86 C; *Phédon* 72 E-77 A, 91 E, 92 C, D; *Phèdre* 249 B-250 B; cf. aussi *Républ.* VII, 518 B-D, X, 621 A.

Mais cette émotion prise en elle-même n'a pas uniquement sa source, ne l'oublions pas, dans le souvenir de la Beauté, mais dans le souvenir de bien d'autres parmi les réalités absolues. D'autres sont également dignes de notre amour et seraient capables de le provoquer, peut-être même avec plus de force que la Beauté; mais seule la Beauté se révèle à nous et nous émeut jusque dans ses images sensibles. On sait comment cette révélation a lieu : les émanations de la Beauté pénètrent par les yeux jusqu'à l'âme et elles rendent à l'âme d'une façon plus ou moins complète, plus ou moins durable, la légèreté qu'elle avait perdue. L'Intellect est alors transporté par le souvenir auprès de la Beauté absolue (*Phèdre* 250 A-251 D, 253 A-254 B; cf. 249 CD, 252 E-253 A). L'Amour est donc bien condition d'une réminiscence à l'égard de l'Idée du Beau et, par conséquent, condition d'une connaissance.

Le *Banquet*, à la vérité, ne parle pas de réminiscence; mais le rôle de l'Amour n'y est pas conçu d'une façon différente. Il nous conduit par une série d'étapes, dans chacune desquelles l'Intelligence a sa place, jusqu'à la contemplation, pleinement intellectuelle, de l'Idée du Beau; chacun des degrés de l'initiation érotique comporte en effet la formation d'un concept dans lequel se retrouve toujours la Beauté sous la diversité de ses manifestations, corps, âmes, occupations, sciences, et c'est ainsi que se révèle brusquement à nous la beauté idéale (209 E-212 A). Comment supposer, si le *Banquet* était postérieur au *Phèdre* et qu'il le fût également au *Ménon*, comme on l'admet d'ordinaire sans raisons bien probantes (cf. GOMPERZ, tr. fr. II, 301), et aussi au *Phédon*, que Platon, étant en possession de la théorie de la réminiscence, ne s'y fût pas souvenu des applications qu'il en avait déjà faites au problème de l'Amour? Comment supposer qu'il eût négligé une solution si profonde et si étroitement liée avec les dogmes les plus essentiels de sa philosophie? Chacun des degrés de l'ascension méthodique qui mène au Beau est en effet un moyen de provoquer la réminiscence : le *Banquet* n'avait pas encore clairement dégagé cette idée; le *Phèdre* la met en lumière d'une façon décisive.

§ **148**. — Toutefois, si nous voulons montrer d'une façon plus complète encore, en quoi l'Amour est fonction cognitive de notre âme, c'est principalement avec la méthode dialectique qu'il conviendra de comparer les processus par lesquels, selon le *Banquet*, l'Amour nous conduit jusqu'à l'Idée du Beau. Or nous trouvons dans le VIIe livre de la *République* un développement dont le parallélisme avec l'exposition du *Banquet* a été maintes fois signalé. Il est impossible en effet de méconnaître les analogies générales de l'ascension qui mène le dialecticien de la *République* jusqu'à l'Idée du Bien avec celle qui conduit l'amoureux du *Banquet* jusqu'à l'Idée du Beau. — La gymnastique et la musique, tout d'abord, correspondent assez bien à ce que sont l'amour des beaux corps et l'amour des belles âmes; car la musique n'a d'autre objet que de régler l'âme au moyen de l'harmonie (521 D-522 B). L'étude des sciences qui vient ensuite est comparable au spectacle des sciences dans le *Banquet*, avec cette différence toutefois que l'aperception de l'unité conceptuelle, qui, dans le *Banquet*, appartient déjà aux premiers stades (210 B-D) semble être, d'après la *République*, l'apanage des études scientifiques (524 E-525 A). De part et d'autre, d'ailleurs, la contemplation de ce qui est beau, même par la science, ne peut être qu'une image de ce qui est véritablement beau (*Rép.* 529 D-530 C et *Banquet* 211 B, DE). A l'éducation dialectique proprement dite répond ce qui, dans l'ascension érotique, est la possession de la science du beau. Dans la *République* en effet Platon distingue l'apprentissage et l'exercice de la méthode dialectique, entre la trentième et la cinquantième année (537 D, 539 D-540 A), et la contemplation même de l'Idée du Bien qui est le terme de la Dialectique, comme celle-ci l'est de toute la préparation antérieure. De même, dans le *Banquet*, la contemplation de la Beauté absolue succède à la possession de la science du beau : elle en est le terme dernier, Platon le dit explicitement, comme celle-ci est elle-même une fin par rapport au reste de l'initiation (210 DE, 211 BC). L'analogie des deux expositions n'est en défaut que en ce qui concerne ces belles occupations qui apparaissent au

troisième rang dans l'ascension érotique du *Banquet*. Mais, quand bien même un des moments de la méthode qui mène au Beau n'aurait pas son équivalent dans celle qui mène au Bien, cela ne suffirait pas à détruire les autres preuves de leur parallélisme[205].

§ 149. — Ce parallélisme se manifeste d'une façon plus complète quand on rapproche en outre de l'exposition de l'ascension de la Dialectique le morceau qui le prépare dans la *République*, l'allégorie de la caverne. En effet, entre cet ensemble et les développements du *Banquet*, il y a un certain nombre d'analogies verbales assez remarquables. — C'est brusquement (ἐξαίφνης) que le prisonnier, délivré de ses fers, est obligé de regarder du côté de la lumière, ou que, au contraire, il passe de la lumière à l'obscurité de la caverne (515 C, 516 E; cf. 516 A). De même, dans le *Banquet*, c'est ἐξαίφνης

205. On pourrait penser que c'est à la même préoccupation par rapport aux ἐπιτηδεύματα que Platon a obéi dans la *République*, quand il parle, après la gymnastique et la musique, de ces arts mécaniques, dans lesquels nous ne trouvons pas encore le moyen de sortir du Devenir et de nous élever jusqu'à l'Être (522 B). Ce sont bien là en effet des occupations. Cependant ces occupations sont de celles qui, ne supposant pas la prédominance de la Raison, ne peuvent que nous avilir (VI, 495 DE; IX, 590 C; X, 599 D; cf. IV, 444 A-E [*n. 21*]). Par elles, l'organe de l'Ame à l'aide duquel on aperçoit la Vérité est souillé et aveuglé (527 DE : ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων). S'il est possible de les réhabiliter, ce sera seulement dans la mesure où elles seront subordonnées aux sciences (522 C-E, 526 CD), et, sous ce rapport tout au moins, nous retrouvons quelque chose de la hiérarchie du *Banquet* : quelle que soit en effet l'infériorité des sciences par rapport à la Dialectique (531 DE), elle sont cependant supérieures à tous les arts, qui sont toujours relatifs aux opinions et aux désirs des hommes (533 B). D'autre part, les précautions que recommande Platon en ce qui concerne l'étude de la Dialectique n'ont pas d'autre objet que de nous préserver de ce désordre de l'esprit qui nous fera préférer à de sages maximes de conduite d'autres façons d'agir (ἐπιτηδεύματα) plus séduisantes (533 CD). Enfin l'usage même de la Dialectique, c'est de nous mettre en état, grâce à la connaissance du Bien, d'avoir un modèle sur lequel nous règlerons notre conduite individuelle et l'administration de la Cité (517 C, 540 A). Il y a donc, semble-t-il, réciproquement des occupations et des façons d'agir qui sont plus propres que d'autres à nous conduire vers l'Être et vers le Bien.

qu'il nous est donné d'apercevoir le Beau absolu (210 E). Toutefois cette révélation subite est précédée, nous le savons, d'une série de contemplations qui se font, au contraire, suivant une consécution régulière[206]. Semblablement, dans la *République*, l'homme de la caverne ne parvient à regarder le soleil, le dialecticien à contempler le Bien qu'après avoir successivement habitué leur regard à considérer des images de moins en moins dégradées de la réalité suprême[207]. De part et d'autre, il est question d'une ascension qui requiert des points d'appui, qui comporte des degrés, au sens propre du mot, par lesquels on accède au terme, mais qui sont d'une autre nature[208]. Pour parvenir jusqu'à l'Intelligible pur, l'Intellect se sert d'abord de simples images de l'Intelligible (les objets mathématiques); mais elles sont purement provisoires et il aspire à dépasser ces hypothèses, qui sont alors des principes; il veut, au contraire, se servir d'hypothèses en les considérant réellement comme telles, et ne s'en servir que comme de degrés et de points d'appui pour atteindre l'Inconditionné, l'« anhypothétique »[209]. Ce qui caractérise chacune des étapes de cette ascension, c'est l'aperception d'une essence, commune à une multiplicité de choses. Nous voyons en même temps une même chose une et multiple jusqu'à l'Infini, et, dans l'un et l'autre dialogue, l'idée d'une mer sur laquelle on se dirige, ou au-dessus de laquelle on s'élève afin

206. Voir 210 E : θεώμενος ἐφεξῆς καὶ ὀρθῶς. Cf. A : ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ et 211 C : ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι.

207. Voir 516 A-C : pas de vision possible ἐξαίφνης de ce qui est ἄνω, mais une série successive d'étapes : πρῶτον — μετὰ τοῦτο — ὕστερον — ἐπὶ ταῦτα... μετ' ἐκεῖνα ἐλθεῖν. Cf. 532 A-C.

208. *Banquet* 211 BC : ἐπανιών — ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι — ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον = *Rép.* 514 B : ἐπάνω ὁδόν — 521 C, 532 B : ἐπάνοδος — 517 B : τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον — 519 D : ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν — 532 C : ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν. Cf. pour des expressions analogues 525 D, 533 B, C, 532 C, E.

209. *Rép.* VI, 511 AB : οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς... μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν : cf. *Banq.* 211 C : ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον. Voir aussi *Rép.* VII, 533 C.

de parvenir à contempler ce qui est toujours identique à soi-même, s'impose à l'esprit de Platon[210]. Pour conduire leur élève jusqu'au but, la bonne volonté ne manquera ni à Diotime à l'égard de Socrate, ni à Socrate à l'égard de Glaucon; mais l'élève sera-t-il capable de suivre le maître jusque-là[211]? La contemplation de l'objet absolu vers lequel on s'élève appartient à un organe de l'Ame qui est fait pour cette contemplation[212]. Enfin, de même que celui qui est parvenu au faîte de l'ascension du *Banquet* ne s'attache pas à des images, et engendre des vertus réelles et non des images de vertus, de même ce ne sont pas des images du Bien, mais le Bien lui-même que contemple l'âme au terme de l'ascension dialectique[213]. Il semble donc que Platon, en décrivant dans la *République* la méthode par laquelle le dialecticien s'élève jusqu'à l'Idée du Bien, a eu présente à la pensée la description des étapes par lesquelles, selon le *Banquet*, l'Amour nous conduit jusqu'au Beau.

§ **150**. — D'autre part, de même qu'il paraît bien s'être souvenu du *Banquet* en écrivant la *République*, dans le *Phèdre* il y a plus d'un passage qui fait penser à ce qui a été dit dans la *République* de l'éducation dialectique du philosophe. C'est ainsi qu'on peut comparer la façon dont il parle, dans le premier dialogue, de l'opinion du vulgaire sur l'homme qu'a saisi le délire de l'Amour, avec ce qu'il dit dans le second de l'attitude des prisonniers de la caverne à l'égard de celui qui, après être monté jusqu'à la lumière, redescend ensuite parmi

210. Comp. *Banq.* 210 B-D avec *Rép.* VII, 523 B-525 B et surtout la fin 525 AB. *Banq.* 210 D : ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ ...ἕως ἂν... κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε. *Rép.* 525 B : τὸ τῆς οὐσίας ἁπτέον εἶναι γενέσεως ἐξαναδύντι. Cf. X, 611 E.

211. *Banq.* 210 A : τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά... οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης [sc. μυηθῆναι]. ἐρῶ μὲν οὖν... ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω · πειρῶ δὲ ἕπεσθαι. *Rép.* 532 E sq. : οὐκέτ' οἷός τ' ἔσει ἀκολουθεῖν · ἐπεὶ τό γ' ἐμὸν οὐδὲν ἂν προθυμίας ἀπολίποι.

212. *Banq.* 212 A : ὁρῶντι ᾧ ὁ ρ α τ ό ν τὸ καλόν. *Rép.* 527 DE : ἑκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς... ⟨ᾧ⟩ μόνῳ... ἀλήθεια ὁρᾶται. 533 D : τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα. Cf. VI, 490 B et IX, 582 D. Comp. aussi *Banq.* 211 A, C avec *Rép.* 532 AB.

213. *Banq.* 212 A : εἴδωλα εἰδώλου — *Rép.* 533 A : εἰκόνα. 534 C : εἰδώλου.

eux. L'homme qui a vu les Idées et à qui le délire amoureux donne le ressouvenir de cette contemplation s'éloigne des préoccupations humaines et ne s'attache qu'à ce qui est divin : il cherche à plaire à des maîtres excellents plus qu'à ses compagnons d'esclavage (*Phèdre* 249 DE, 273 E sq.). De même celui qui a vu dans la réalité les choses belles, justes et bonnes ne veut plus s'occuper de ce qui se passe dans la caverne (*Rép.* 520 C, 519 C-E). Mais, s'il y revient, les autres se moquent de lui : ils disent qu'il a perdu la vue, comme la multitude dit de l'amant philosophe qu'il a perdu la raison (517 A, E-518 B). Semblablement, quand on lit dans le *Phèdre* la description de ce chemin escarpé que gravissent les âmes pour parvenir jusqu'au sommet de la voûte du ciel [214], il est difficile de ne pas songer à cet autre voyage que le prisonnier de la caverne accomplit le long d'une rude montée jusqu'au soleil [215]; à cette ascension est comparée la πορεία qui constitue la Dialectique (532 B); celle-ci est appelée le faîte de toutes les sciences [216]. L'opposition, dans le *Phèdre*, du ciel et de la région qui est au-dessus du ciel et où sont les Idées (247 A-C) ne rappelle-t-elle pas la distinction, dans la *République*, d'une région visible, qu'on appellerait volontiers le ciel, et dont le soleil est le roi, et d'une région intelligible supérieure à la première et que régit le Bien [217]. De quoi enfin se nourrit l'Ame, selon le *Phèdre*, dans cette existence supra-terrestre dont le délire amoureux doit ramener momentanément l'expérience jusque dans notre vie sensible? Elle se nourrit de la Vérité, de la Science et de l'Intellection (sans autre mélange, pour les âmes divines); elle contemple la Science, non pas celle qui est liée à la génération et qui change avec les différentes choses que nous nommons faussement des êtres, mais

214. *Phèdre* 247 B : ἄκραν ὑπὸ τὴν ὑπερουράνιον ἀψῖδα πορεύονται πρὸς ἄναντες ἤδη.

215. *Rép.* 515 E : διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους.

216. *Rép.* 534 E : ἆρ' οὖν... δοκεῖ σοι... ὥσπερ θριγκὸς ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι.

217. τόπος νοητός — ὁρατὸς τόπος, ἵνα μὴ οὐρανὸν εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα [509 D], 508 B-510 B; cf. 516 A-C, 517 B.

la Science qui a pour objet ce qui est essentiellement (247 DE). Voilà donc les spectacles dont l'Amour doit déterminer en nous la réminiscence et, nous le savons (cf. § **128**, p. 145), c'est à l'Intellect, au cocher de l'Ame qu'il appartient d'avoir cette réminiscence (253 E-254 B), parce que c'est à lui que ces spectacles ont été donnés (247 CD). En outre cette réminiscence n'est autre chose que la réduction de la multiplicité des sensations à l'unité de l'Idée (249 BC). Or, en lisant ceci, le rapprochement s'impose avec l'objet de la Dialectique : n'est-il pas en effet de nous élever au-dessus d'une science, plus ou moins bien dégagée du devenir, mais qui du moins vaut en tant que généralisation, jusqu'à la contemplation de l'Être par excellence et enfin du Bien, contemplation qui n'appartient qu'à un organe de l'Ame, dont la parenté avec l'Être fait précisément que l'Être est visible pour lui[218] ?

§ **151**. — Il résulte des comparaisons qui précèdent que la méthode érotique et la méthode dialectique, l'Amour et la connaissance, ont certainement aux yeux de Platon la plus étroite parenté. Certes il serait illégitime de les identifier, comme l'ont fait certains auteurs[219]. Mais il ne faut pas non plus, avec ZELLER, considérer la méthode de l'Amour comme incapable, en comparaison avec la méthode dialectique, d'atteindre la Vérité elle-même : « Toute cette préparation, dit-il, que le *Banquet* nous a décrite et que la *République* nous décrira plus exactement encore nous amène jusqu'au seuil de la Philosophie ; seule la Dialectique peut nous guider sur son domaine propre. La nécessité de surajouter la Dialectique à l'impulsion philosophique [*der philosophische Trieb*] (l'Eros)

218. *Rép.* VI, 490 AB, 507 D-508 E ; VII, 518 CD, 524 E-525 A, 527 DE, 532 A-C, 533 CD, 540 A. Cf. VII, 521 CD, 525 B, 527 B, 529 D, 530 BC, 531 DE, 533 A, 537 CD.

219. Par ex., RETTIG (*op. cit.* 33, 306), qui confond le Beau, terme du processus du *Banquet*, avec le Bien terme du processus de la *République* ; et BOETTICHER, qui va jusqu'à établir (*Eros und Erkenntniss bei Platon in ihrer gegenseitigen Förderung und Ergänzung* Pr. 1894 (Berlin), p. 14) une symétrie parfaite entre les objets et les modes du connaître d'une part et les objets et les formes de l'Amour.

est déjà exprimée dans le *Phèdre*, puisque dans ce dialogue, à une exposition de l'Eros, contenue dans la première partie, la seconde fait suivre une recherche sur l'art du discours. » « L'impulsion philosophique est... seulement le *stimulant* [*das Streben*] pour la possession de la vérité. Mais... le moyen d'atteindre cette possession,... c'est la *méthode dialectique* qui le fournit. »[220] Mais une méthode qui nous donne la contemplation de l'Idée du Beau ne peut être considérée comme nous conduisant seulement jusqu'au seuil de la vérité. Quel sens aurait la comparaison de la préparation érotique avec la préparation dialectique, si l'Amour était lui-même une propédeutique? Enfin l'argument tiré du *Phèdre*, en laissant même de côté la question chronologique, est sans valeur, car l'objet du *Phèdre*, c'est la rhétorique philosophique, c'est-à-dire la rhétorique fondée sur la Dialectique : la question de l'Amour n'y est traitée qu'à titre d'exemple (cf. *n. 37*), et, si le choix de cet exemple prouve quelque chose, on ne saurait du moins rien inférer de ce fait que Platon parle de la Dialectique après avoir parlé de l'Amour : n'est-il pas légitime en effet de commencer par développer l'exemple avant d'exposer les enseignements qu'il comporte? Si, d'autre part, le problème de l'Amour a été préféré à tout autre pour servir de matière à un discours vraiment philosophique, n'est-ce pas précisément parce que, au contraire, il est possible de trouver dans l'Amour un enseignement au moins analogue à celui que nous fournit la Dialectique? Il n'est donc pas une préparation à la Dialectique, mais il y a déjà en lui une partie tout au moins de ce que nous trouvons dans la Dialectique. Car le sens précis des développements poétiques du *Phèdre*, c'est

220. II, 1[4], 614 sq. Telle est aussi, à peu de chose près, l'opinion de M. Kock *die Rede des Sokr. in Platons Sympos. und der Problem der Erotik* Pr. Berlin 1886, ap. Boetticher *op. cit.* p. 3, n. 2 — et aussi, bien qu'il insiste plus particulièrement sur l'aspect moral et pratique de l'Eros, de Hille *Ueber die platon. Lehre vom Eros. Welche ethischen Anforderungen stellt Plato in dieser Lehre an den Philosophen? In wie weit hat die Persönlichkeit Platos diesen Anforderungen entsprochen?* Pr. Liegnitz 1892, ap. Bötticher *ibid.* n. 3.

que, grâce à l'Amour, œuvre propre du philosophe, l'Ame revient vers les Idées et que ce retour consiste dans la reconnaissance de l'Universel substantialisé, dans la réduction de la multiplicité des sensations à l'unité de l'Idée (248 D-249 D). Or c'est là l'objet de ce qu'on appelle ordinairement la dialectique ascendante[221]. C'est donc elle que l'Amour symbolise, nous verrons plus tard de quelle façon et quelles différences les séparent (§ **156** *s. med.*).

§ **152**. — Ainsi donc l'Amour et la Dialectique sont l'un et l'autre, non sans doute au même titre, ni au même degré, mais selon la communauté de leur but, une méthode philosophique. Le *Banquet* et le *Phèdre* s'accordent avec la *République*, pour montrer comment on peut amener l'Ame à ce qui est son objet propre, la contemplation de l'Être réel, c'est-à-dire de l'Idée. Or une méthode philosophique n'a de sens que par rapport à un être qui, engagé dans le Sensible, est étranger à l'Être réel et dont la condition actuelle est d'ignorer l'Idée, qu'il est cependant, par nature, capable de connaître. Une méthode philosophique, c'est la voie qui mène du Non-Être à l'Être. En effet, s'il est vrai, comme nous l'avons montré (cf. § **140**, p. 168), que l'Amour n'est pas absent de l'Ame même dans sa vie intelligible, il n'en faut pas moins reconnaître que sa raison d'être, en ce qui concerne notre état actuel, c'est précisément que notre âme est déchue et qu'elle possède une partie sensible. Mais comment faut-il interpréter cette remarque, en relation avec ce qui vient d'être dit sur l'Amour comme méthode philosophique? Est-ce à dire que la sensibilité serait, en elle-même, capable de nous donner un équivalent de la connaissance? L'intellectualisme platonicien admettrait-il la juxtaposition d'un véritable mysticisme, fût-il même purement spéculatif? A ces questions il faut répondre par la négative : c'est ce que M. Bro-

221. La distinction d'une dialectique ascendante et d'une dialectique descendante, résulte du passage bien connu de la *République* VI, 511 BC (cf. 510 B). On a donné à ces deux procédés, en se fondant sur les déterminations du *Phèdre* (266 B; cf. *Philèbe* 23 E, 25 A, D), du *Sophiste* et du *Politique*, les dénominations de συναγωγή et de διαίρεσις.

CHARD[222] a établi récemment d'une façon qu'on peut croire définitive. N'avons-nous pas vu jusqu'à présent que, si l'Amour est fonction de l'Ame en tant qu'il engendre la Vertu et en tant qu'il est un principe de la connaissance du Vrai, c'est justement en tant que la fonction essentielle et propre de l'Ame, c'est l'intellection? On rappelle souvent, il est vrai, le mot de la *République* (518 C) : c'est « avec l'âme tout entière », dit-on, que Platon nous commande de philosopher. Mais il ne faut pas prendre cette parole à contre-sens, ni se laisser obséder par les classifications factices que la psychologie éclectique a accréditées. Il faut y voir seulement l'affirmation très nette de cette obligation, qui s'impose à nous, lorsque nous voulons contempler l'Être absolu, de donner à l'organe qui est capable de cette contemplation une disposition appropriée, et cela en raison des nécessités mêmes auxquelles l'âme est actuellement soumise. « Si l'œil n'avait pas de mouvement particulier, dit Platon, il faudrait nécessairement que le corps tournât avec lui dans le passage des ténèbres à la lumière; de même l'éducation dialectique nous apprend comment c'est avec l'âme tout entière que la *faculté d'apprendre* [qui est naturellement dans l'âme] et l'organe *destiné à cette faculté* doivent être détournés (περιακτέον) de la vue de ce qui devient, jusqu'à ce que l'âme soit devenue capable de s'élever vers l'Être et vers ce qu'il y a de plus lumineux dans l'Être, vers le Bien. Dans cette évolution (περιαγωγή) qu'on fait faire à l'âme, tout l'art consiste à savoir comment il faut tourner (μεταστραφήσεται) l'organe de la manière la plus aisée et la plus efficace. » (518 C D) Comme le dit excellemment M. BROCHARD, « c'est avec l'œil de l'âme, c'est-à-dire avec la raison pure que nous voyons le soleil intelligible. Les autres parties de l'âme ne prennent pas plus de part à cet acte que les pieds ou les mains ne sont nécessaires à la vision sensible. » (*ibid.* 20)

§ 153. — Cependant il est bien clair que tourner l'âme tout entière, de manière qu'elle voie les Idées avec l'œil de

222. *Art. cit.* Ann. philos. XVII, 18-20; cf. A. ph. XVI, 16 sq.

l'Intellect, ne peut signifier qu'une chose : c'est qu'il faut agir sur l'âme mortelle elle-même et que nulle méthode philosophique ne pourrait en faire abstraction. Les premières étapes de l'éducation dialectique sont relatives à cette âme inférieure dans ses rapports avec l'âme supérieure. D'autre part, l'Amour, nous le savons déjà, est un intermédiaire qui lie le mortel au divin, le Sensible à l'Intelligible. Mais c'est un intermédiaire déterminé, qui a en quelque sorte sa personnalité et son histoire. Tandis que la Dialectique s'emploie à détourner l'âme vers les Intelligibles par une éducation progressive de l'intelligence seule, la méthode de l'Amour demande à l'âme de chercher, pour ainsi dire, jusque dans la « pauvreté » de sa nature mortelle un moyen d'obtenir cette conversion. Elle utilise en effet une émotion particulière de l'âme mortelle pour donner à l'âme immortelle une attitude qui lui permettra de contempler par les moyens qui lui sont propres le Beau en lui-même et, avec lui, les Intelligibles qui sont son objet naturel. C'est donc une utilisation rationnelle du sentiment, non sans doute comme moyen mystique de connaissance, mais seulement comme un moyen de détourner l'âme vers la connaissance vraiment intellectuelle. Au reste, le *Banquet* et le *Phèdre*, sans parler des autres dialogues sont à cet égard très explicites : il n'est pas question de donner à l'Amour comme sentiment une valeur philosophique; l'amour physique est ou bien condamné ou bien considéré comme n'étant qu'un symbole de l'amour véritable. Cependant de l'image on peut passer à la réalité et employer l'émotion qui donne naissance à l'amour physique comme un moyen de s'élever jusqu'à l'amour intellectuel; mais celui-ci du moins est véritablement identique à une connaissance. Si l'amour des jeunes gens[223] est supérieur à l'amour des femmes, c'est précisément parce qu'il est plus susceptible de se dégager de la passion charnelle et d'atteindre le but scientifique et moral de l'amour.

223. Sur l'amour grec et sur la pédérastie, on lira avec fruit l'excellente étude de Dugas *op. cit.* 84 sqq.

que l'a fait la dépravation des mœurs, ce n'en est pas moins tout autre chose. C'est un amour qui, détourné des objets sensibles accoutumés, tend seulement vers la science et vers la vertu, ce qui, d'ailleurs, n'est pour lui qu'un seul et même but. Le désir de l'éternité qui est à la base de la génération physique, qui en est le principe et qui en fixe en même temps les bornes, est donc aussi la raison profonde de l'amour philosophique. Mais l'éternité à laquelle il aspire est, du moins, une éternité véritable, celle que confère la possession du Vrai absolu et de l'Être absolu.

§ **154**. — Nous trouvons une autre preuve du caractère intellectuel de l'Amour accueilli par la Philosophie dans l'étroite liaison que Platon établit entre l'Amour et la personne de Socrate. Cette conciliation, dans le même homme, de l'Amour et de la Philosophie a une signification symbolique à laquelle nous devons être particulièrement attentifs. Le discours d'Alcibiade dans le *Banquet*, en même temps qu'il a pour but de rétablir contre Aristophane [226], et sous une forme à la fois sérieuse et comique, le portrait authentique et fidèle de Socrate, doit aussi servir à prouver que, par tous ses traits, le caractère du Socrate réel répond à la relation précédemment établie entre la définition de l'Amour et celle du vrai Philosophe. « Il y a ainsi, écrit M. Brochard (p. 25, cf. 24-27), entre les deux parties du dialogue le même rapport que entre l'abstrait et le concret, la théorie et la pratique, le principe et l'application. » On ne saurait mieux dire. Le Socrate de Platon fait profession à maintes reprises, non seulement dans le *Banquet*, mais ailleurs, de « ne savoir que l'amour » : tous ses amis connaissent et rappellent ce détail qui les frappe [227]. Il a tous les caractères qui sont attribués à l'Amour. En premier lieu, il est philosophe, et l'Amour est philosophe, précisément parce qu'il unit en lui l'ignorance et la sagesse (*Banq.* 203 D-204 B), mais avec ce sentiment de son ignorance (cf. *Lysis* 218 AB), qui est un des traits les

226. Ainsi que l'a montré excellemment M. Brochard, cf. § **80** p. 60 sq.

227. *Banq.* 177 D, 193 E, 198 D, 201 D, 212 B; *Lysis* 204 BC: *Phèdre* 227 C, 257 A; cf. en outre l'apocryphe *Theages* 128 B.

plus saillants de l'attitude philosophique de Socrate (cf. *Banq.* 216 D, voir *n. 85*). L'Amour est toujours pauvre (203 C, D); de même le Socrate que nous peint Alcibiade méprise la richesse (216 E), il est plus invulnérable contre l'argent que Ajax contre le fer (219 E)[228]. L'amour n'est ni délicat, ni beau (203 C); Socrate lui aussi est laid; il ressemble, nous dit Alcibiade qui défie Socrate de contester la justesse de cette comparaison, au satyre Marsyas (215 B); il a tout à fait l'extérieur de ces Silènes que les sculpteurs représentent sur les boîtes où l'on enferme les images des dieux (216 D, 221 DE). Le vieux manteau de Socrate (219 C) nous rappelle ce qui a été dit de l'aspect misérable de l'Amour (κυχμηρός 202 C). Celui-ci va nu-pieds, et de même il y a là, dans la façon de vivre du philosophe, une particularité tout à fait surprenante pour ses contemporains (*Banq.* 174 A, 220 B; *Phèdre* 229 A). Ce qu'Alcibiade nous conte de Socrate méditant à la même place, lors du siège de Potidée, depuis le matin jusqu'à l'aube suivante (220 CD, cf. 174 D, 175 AD), ne nous fait-il pas souvenir que l'Amour, lui aussi, vit en plein air et couche à la belle étoile (203 D)? Il n'est presque pas une seule des qualités attribuées par Diotime à l'Amour qui ne puisse se retrouver, dans le *Banquet* ou ailleurs, pareillement attribuée au Philosophe ou à Socrate. L'Amour est à l'affût des beaux objets (ἐπίβουλος τοῖς καλοῖς 203 D), comme Socrate guette, en embuscade, la beauté d'Alcibiade (213 C *début* : ἐλλοχῶν με, cf. *Protag.* 309 A). Si l'Amour est habile chasseur (*ibid.*), de même la recherche de l'essence pure des êtres est appelée par Socrate une chasse (*Phédon* 66 A, C); on connaît aussi, dans le *Théétète*, la célèbre comparaison de la science avec la chasse aux colombes (198 A-199 E). Ainsi que l'Amour (*ibid.*), Socrate possède une puissance magique, sur laquelle Alcibiade insiste longuement (215 C-216 C); l'influence de ses discours est comparée à l'action mystérieuse de la morsure de la vipère (217 E-218 B). A maintes reprises, du reste, le

228. Cf. *Apol.* 23 BC, 31 C, 38 A, B; *Rép.* I, 338 B; voir ZELLER II 1⁴, 46, 1 [tr. fr. III, 53, 1].

Philosophe en général est présenté comme un enchanteur[229]. Sans doute, tout cela est ironique et ce jugement sur le Philosophe traduit l'opinion du vulgaire, que Platon feint de prendre pour sienne : à ses yeux en effet le vrai faiseur de prestiges, c'est le Sophiste, qui est, à ce titre, un danger[230]. Mais peu nous importe : l'essentiel est de constater que ce trait de la nature de l'Amour est encore un trait du personnage de Socrate. Tout ce que dit Alcibiade de la nature contradictoire de Socrate et de ses discours, la comparaison avec le divin Marsyas et avec les coffrets à figure de Silène (215 A-D, 216 D-217 A, 221 C-222 A[231]), tout cela n'est-il pas l'application de ce qui a été dit plus haut sur l'Amour comme synthèse des opposés? Ce n'est donc pas sans intention que Platon substitue, dans la bouche d'Alcibiade, l'éloge de Socrate à l'éloge de l'Amour (214 D) : louer Socrate, c'est encore louer l'Amour, car Socrate, c'est l'Amour lui-même et l'Amour, c'est la Philosophie, c'est-à-dire l'empire de l'intelligence sur les sens, en vue de la Beauté.

§ **155**. — Il ne suffit donc pas de dire que l'amour de Socrate pour les jeunes gens est ironique; il faut encore expliquer pourquoi Platon insiste avec tant de complaisance, fût-ce ironiquement, sur le penchant de son maître pour les beaux éphèbes. Certes, il peut avoir voulu, en prouvant à satiété que cet amour n'avait rien de sérieux au sens du vulgaire, défendre la mémoire de son maître contre des imputations calomnieuses. Mais son but semble être surtout de montrer comment le vrai philosophe maîtrise son corps par sa tempérance et sa force d'âme (*Banq.* 219 D). Il sait supporter la fatigue, résister aux tortures de la faim et de la soif, il ne craint pas le froid, il garde sa présence d'esprit en face des

229. Voir par ex. *Charm.* 155 E-157 D ; 158 BC ; 175 E-176 B ; *Ménon* 80 AB ; *Phédon* 77 E-78 A ; *Théét.* 149 CD ; comp. la fin de l'entretien de Socrate avec la courtisane Théodote dans Xen. *Memor.* III, 11, 16 sq.

230. *Euthyd.* 288 B ; *Rép.* III, 413 A-E ; X, 598 D, 602 B ; *Soph.* 232-236 [principalement 235 AB, 236 C], 241 B, 265-268.

231. Rabelais, au début du Prologue de *Gargantua*, a traduit avec une remarquable intelligence ce portrait de Socrate.

dangers (219 E-221 B). Mais ce n'est encore rien : où cet empire sur la matière s'affirme surtout, c'est dans les occasions où les autres hommes cèdent le plus facilement à leurs passions. Les détails sur les capacités de Socrate comme buveur[232] n'ont pas d'autre signification. A plus forte raison faut-il interpréter de la même manière tout ce qui nous est dit dans le *Banquet*[233] et dans d'autres dialogues[234] sur la conduite de Socrate à l'égard d'Alcibiade ou d'autres jeunes-gens. Il se peut qu'il ressente aussi vivement qu'un autre des désirs charnels en présence d'un bel adolescent, mais ces sentiments, il les détourne vers un autre but. Si l'on se soucie du corps, il faut du moins que ces soins se subordonnent à des préoccupations supérieures dont l'Ame est l'objet : toute la sorcellerie du Philosophe consiste à semer dans l'âme de beaux discours, grâce auxquels la sagesse y prend racine, y devient vivante, y produit ses effets[235]. Socrate aime Alcibiade, mais il aime aussi la Philosophie et ces amours-là ont du moins le mérite de la constance (comp. *Gorg.* 482 AB avec *Banq.* 216 A-C). Bref Socrate réalise parfaitement les conseils de Diotime (210 A-212 A) : s'il aime les beaux corps, il ne s'attache pas à un seul (cf. *Banq.* 222 B); au-dessus de la beauté du corps, il aperçoit la beauté de l'âme, et elle lui fait dédaigner la beauté corporelle (comp. 210 BC avec 216 D), puis la beauté de la vertu, qu'il enseigne, la beauté de la science (cf. 204 B), enfin le Beau lui-même (218 DE). La possession de l'Idée affranchit le Philosophe de ces amours illusoires auxquelles la plupart des hommes sont uniquement attachés et qui sont le principal ressort de tous leurs actes (211 D-212 A). Bref Socrate nous apparaît, en même temps et pour les mêmes raisons, comme le parfait ἐρωτικός et comme le parfait philosophe, et il l'est précisément en tant qu'il dé-

232. *Banq.* 176 C, 214 A, 220 A, 223 CD; cf. Grote II, 227 u, III, 316 sq.

233. Cf. 211 D, 213 B-E; 214 D, 216 D, 217 A, 218 C, 222 B-E.

234. *Prot.* 309 A-C, *1er Alcib.* [peut-être apocryphe] 103 AB, 104 CD; *Charm.* 155 C-E; *Gorg.* 482 A; cf. *2d Alcib.* [apocryphe] 150 D-151 A.

235. Comp. *Charm.* 155 E avec 156 E-157 D, 175 E-176 A; cf. *Banq.* 209 BC, 210 B-D, 212 A, 221 E-222 A; *Phèdre* 276 C-277 A.

passe l'amour sexuel et qu'il utilise l'attrait de la beauté en vue de l'acquisition de la vertu et en vue de la connaissance du réel. Il est sans doute celui en qui l'âme intellectuelle recouvre ses ailes pour retourner au séjour des purs Intelligibles et jouir à nouveau de leur contemplation; car il est celui qui a aimé la science pour elle-même, en philosophe, et c'est encore en philosophe qu'il a aimé les jeunes gens, n'ayant eu jamais en vue que de leur communiquer, par l'amour, la vertu et la connaissance. Si l'on veut comprendre le sens de ces expressions ὀρθῶς παιδεραστεῖν (*Banq.* 211 B), παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας (*Phèdre* 248 E sq., cf. 256 AB), il faut penser au Socrate dont Platon a dressé devant nos yeux l'admirable figure.

§ **156**. — Mais comment conciliera-t-on cette identification de l'Amour avec la Philosophie, si, d'autre part, l'Amour est un délire? Le délire, fût-il divin, est un principe inférieur d'action ou de connaissance : c'est ce qui résulte avec évidence de textes nombreux. Le *Ménon* nous enseigne que la vertu des politiques est comme la science des prophètes et des devins ou comme l'art des poètes; de tels dons, résultant d'une grâce divine et n'étant pas accompagnés de science, sont instables et on ne peut les transmettre à d'autres par la voie de l'enseignement[236]. Il y a donc là un problème très réel et des plus embarrassants. Il est incontestable en effet que l'amour est un délire : ce n'est pas seulement la théorie du *Phèdre*, qui s'exprime à ce sujet avec une netteté parfaite, c'est aussi celle du *Banquet*, puisque l'Amour est un démon et que la science démoniaque est celle des prophètes, des devins et de tous les inspirés en général (202 E-203 A). Il ne faut donc pas craindre de prendre trop au sérieux cette conception de l'Amour : quelles que soient les relations de la méthode érotique et de la méthode dialectique, la première reste inférieure, en tant précisément qu'elle est un délire, et elle ne constitue pas une infidélité de Platon à l'intellectua-

236. *Ménon* 97 E jusqu'à la fin du dialogue; cf. *Apol.* 22 A-D; *Ion* 533 E-535 A; *Tim.* 71 E-72 B.

lisme qui domine toute sa philosophie[237]. L'Amour ne peut être à ses yeux qu'un auxiliaire, un συνεργόν, pour parvenir à la connaissance de la vérité. Mais il n'en est point de plus précieux (*Banq.* 212 B). Est-ce à dire que ce soit encore une méthode rationnelle d'espèce inférieure? Non; car c'est un don divin et c'est un délire. C'est un don divin, puisque son origine est dans une émotion qu'il ne dépend pas de nous d'éprouver ou de ne pas éprouver, puisqu'il n'est pas notre œuvre, mais en quelque façon l'effet d'un hasard (cf. *Ménon* 99 A et C). D'autre part, c'est bien un délire, puisque c'est une émotion. Toutefois il doit et il peut être discipliné; car sa nature est mixte, et, s'il prend naissance dans le devenir et par un sentiment, en revanche c'est dans la réalité absolue de l'Idée du Beau qu'il a son principe éternel. Par là l'Amour est la forme la plus belle du délire divin, comme le dit le *Phèdre* (245 B, 249 D, 265 AB, 266 B). Les autres formes du délire nous conduisent en effet à la possession précaire et instable de la vérité : tel est le cas pour la vertu qui n'est pas science et qui ne se fonde que sur l'opinion vraie (*Ménon, loc. cit.*), ou pour l'art des devins et des prophètes. L'Amour, au contraire, est un délire qui, sans nous mener à la contemplation du vrai lui-même, nous conduit du moins jusqu'à quelque chose de réel, puisqu'il nous élève jusqu'au Beau véritable et absolu. Tout l'art de l'amour doit donc être de l'empêcher de se détourner de sa fin naturelle, de l'y conduire au contraire par les voies qui conviennent, de le ramener enfin vers ce Beau absolu qui en est la cause véritable. C'est ainsi que l'Amour, qui dans ses apparences est tout sensible, peut être dans la réalité tout intellectuel; il aboutit à la contemplation d'une Idée par l'œil de l'âme, par l'Intelligence.

Un tel auxiliaire ne saurait donc être dédaigné par le Philosophe, l'exemple de Socrate suffit à le prouver, et de la sorte l'Amour devient entre ses mains un moyen de réaliser l'œuvre de la Dialectique, qui est d'orienter l'âme vers les Idées. Nous avons déjà longuement insisté sur ce point

237. Cf. Brochard *art. cit.* Ann. philos. XVII, 18-20.

(§ **149-151**); mais, pour pouvoir déterminer avec exactitude quelles différences séparent l'Amour de la Dialectique, il nous manquait d'avoir essayé de marquer la relation que l'Amour établit entre le Sentiment et la Raison. Il nous a paru qu'il avait les rapports les plus étroits avec la Dialectique ascendante (§ **151** *fin*). Toutefois cela ne signifie nullement, à mon sens, que celle-ci doive être considérée comme un procédé essentiellement empirique[238]. L'expérience sensible ne peut être à son égard qu'un adjuvant; mais tel est précisément le rôle réservé à l'Amour. Il y a donc ceci de commun entre la dialectique ascendante et l'Amour que tous deux sont une συναγωγή et qu'ils aboutissent à l'unité de l'Idée, et ceci de différent que la dialectique ascendante est toute rationnelle et logique, l'Amour, au contraire, empirique dans son origine, rationnel par son principe et par son but. Au reste la mobilité de l'Amour, la variété de ses objets le dispose naturellement à être une telle συναγωγή, dans le domaine même de l'expérience. Mais le *Banquet* nous apprend comment il faut discipliner ses mouvements, comment il faut en unifier la multiplicité diverse, comment il faut, en un mot, régler l'ascension qu'il nous permet de faire jusqu'aux Idées, ou du moins jusqu'à l'Idée du Beau. Le *Phèdre* pareillement, s'il nous montre dans l'Amour un délire, nous fait voir en même temps qu'il est une condition de la réminiscence et définit cette réminiscence comme un retour à l'Idée par la généralisation. En résumé, l'Amour, comme méthode philosophique, c'est en quelque sorte une dialectique ascendante empirique.

238. Ainsi que M. Rodier a voulu le prouver, *art. cit.* Ann. philos. XVI, 56 sq. Il me semble impossible d'admettre avec lui (57, 1) que le texte de *Rép.* VII, 532 AB : οὕτω καὶ ὅταν τις.... ἐπὶ τῷ τοῦ ὁρατοῦ soit relatif à la dialectique descendante : ce passage me paraît prouver au contraire que la dialectique ascendante est elle-même un procédé rationnel (cf. *ibid.* BC et 537 D). Celle-ci est, sans doute, inférieure en ce qu'elle est moins complètement rationnelle, et moins satisfaisante en ce qu'elle ne fait pas la déduction de l'essence; mais il suffisait de le reconnaître et d'ajouter que la conscience précise de cette insuffisance est justement ce qui motive l'emploi de l'autre procédé. Ascendante ou descendante, la Dialectique intéresse toujours la seule Raison.

Entre les mains du philosophe, ce ne peut être sans doute qu'un moyen accessoire et simplement, comme nous l'avons dit, un auxiliaire, destiné à céder le pas à d'autres méthodes vraiment scientifiques et entièrement rationnelles; celles-ci sont en effet seules capables, précisément parce qu'elles comportent une démarche inverse supposant la connaissance des Idées, de nous apprendre avec précision quelle est la place de chaque Idée dans la hiérarchie qu'elles forment toutes ensemble, et en relation avec d'autres Idées. Cependant, quelle que soit l'infériorité de l'Amour par rapport à la Dialectique, ce n'est pas une raison pour le condamner et pour refuser à la faiblesse de notre nature cette chance inespérée de parvenir, fût-ce en partant de ce qui est étranger à la Raison, jusqu'à l'objet propre de la Raison. L'Amour ne constitue donc pas, comme l'a pensé ZELLER, une méthode incomplète qui ne nous mène pas jusqu'où va la Dialectique. Il peut en effet ne pas nous mener jusque là, d'abord parce qu'il lui arrive trop souvent de se dévoyer, mais aussi parce qu'il faut, de toute façon, un bond pour parvenir jusqu'à l'Intelligible et que cette grâce suprême peut nous faire défaut. Toutefois, si nous sommes capables, pour parler comme Diotime, de recevoir les dernières révélations, nous atteindrons notre but, par l'Amour comme par la Dialectique. Mais il est bien vrai, d'autre part, que c'est une méthode partielle qui ne nous ouvre pas d'aussi vastes horizons que la méthode dialectique, qui ne détermine pas avec la même rigueur les étapes ou les croisements de la route suivie, et enfin qui n'utilise qu'un moyen empirique d'élever l'Ame, du Sensible à l'Intelligible.

IV

§ **157**. — Si nous voulons comprendre pleinement le rôle de l'Amour en tant que méthode philosophique, il est nécessaire maintenant de revenir sur ce qui a été le point de départ de notre étude, la considération de la nature synthétique de

l'Amour. Nous nous sommes contentés en effet, à ce sujet, de prendre les données de l'exposition platonicienne et d'interpréter, dans ses termes les plus immédiats, le mythe du *Banquet*. Mais toute la suite de notre étude n'a fait encore que développer la même idée : l'Amour est un démon, il établit une relation entre des mondes opposés. Comme l'âme humaine, en effet, dont il est la fonction propre, il unit la nature sensible à la nature intelligible; à ce titre même, il est un moyen d'acquérir et de communiquer la vertu, qui est l'empire de la Raison sur les appétits, d'acquérir et de communiquer la science, puisque l'Amour est une condition pour l'âme déchue d'obtenir une réminiscence de l'Intelligible. L'Amour nous est apparu ainsi comme un succédané de la Dialectique et comme une philosophie; car il est un moyen pour l'Ame d'opérer ce passage du Sensible à l'Intelligible, qui est la raison d'être de la Dialectique et de toute vraie philosophie. Le moment semble donc venu de coordonner les résultats de la recherche, de façon à mieux voir quelle est la nature de l'Amour et quelle est l'étendue de son rôle.

§ **158**. — Quand Diotime veut faire entendre à Socrate ce qu'est l'Amour, il est un point sur lequel elle insiste tout particulièrement : ce n'est pas une raison, explique-t-elle, parce que l'Amour n'est ni beau ni bon pour qu'il soit laid et mauvais; ce sont là en effet les gaucheries ou les excès d'un intellectualisme qui, commençant à prendre conscience de lui-même, s'enivre de logique. Platon, par la bouche de la prêtresse de Mantinée [239], montre donc avec force qu'il y a d'autres opposés que les contradictoires, que les contraires sont aussi des opposés et des opposés dont il est possible d'effectuer la synthèse, car ils comportent des intermédiaires. L'exemple choisi est celui de l'opinion vraie qui ne peut rendre raison d'elle-même et qui est moyenne entre la science et

239. Et peut-être afin de mieux marquer la différence de ses théories et de celles de Socrate, comme l'ont pensé HERMANN *Gesch. und Syst. d. platon. Philos.* p. 523. n. 592 et STEINHART p. 346, n. 56, ap. RETTIG *op. cit.* p. 301; cf. BROCHARD *art. cit.* Ann. philos. XVII, p. 15 sq.

l'ignorance[240]. C'est assurément l'une des premières indications d'une doctrine qui devait prendre dans la philosophie de Platon une place si importante[241]. Mais aucune des expositions que Platon en a données n'est plus intéressante, pour notre étude, que celle qui termine le Ve livre de la *République*. Platon y applique en effet précisément à la connaissance de ce qui est beau la distinction de l'opinion et de la science. Il y parle de ceux qui ne s'attachent qu'à la multiplicité diverse et infinie des objets beaux et qui sont incapables de s'élever jusqu'au Beau absolu et de le contempler en lui-même, et il les distingue de celui qui, au contraire, ne confond pas le Beau avec les choses belles. La connaissance que possède ce dernier, et qui est fondée sur une claire vision du réel, est science; celle des premiers, n'étant relative qu'à l'apparence variable et flottante, est opinion. L'opinion en effet est intermédiaire entre la science, qui a pour objet l'Être, et l'ignorance, qui est relative au Non-Être. Elle est bien distincte de la science, car celle-ci est infaillible, et l'opinion est, au contraire, essentiellement faillible; et l'objet de la science, lequel est immuable, ne peut être celui de l'opinion, lequel est variable. Or, tandis que les uns aiment ce qui est l'objet de la science, les autres aiment ce qui est l'objet de l'opinion; ils aimeront donc toutes ces choses auxquelles le vulgaire attribue la beauté, les belles voix, les belles couleurs; mais ils ne peuvent endurer qu'on cherche à les mettre en état de contempler le Beau en soi, ni qu'on leur en parle comme de quelque chose de réel. De même pour la multitude des choses justes, à l'égard du Juste absolu. Nous ne serons donc nullement fautifs envers ces gens-là, conclut Platon, si nous les appelons φιλόδοξοι plutôt que φιλόσοφοι (V, 476 A-480 A).

240. τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι *Banq.* 201 E sq.; cf. 203 E : σοφίας τε καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν.

241. On la trouve développée avec plus ou moins d'ampleur dans le *Ménon* (97 A-98 D), dans la *République* (V, 476 A-480 A, *fin du livre*; VII, 534 A), dans le *Timée* (27 D-28 A; 37 B, C; 51 DE), dans le *Théétète* (187 A-210 A), dans le *Sophiste* (257 BC, 262 E-264 B), dans le *Philèbe* (37 A-38 E, 59 A-D).

Il semble résulter de ce développement que, si l'Amour est quelque chose d'intermédiaire, ce n'est pas du moins au même sens que l'opinion, et, par conséquent, si l'exemple de l'opinion est allégué dans le *Banquet* pour faire comprendre ce qu'est l'Amour, il faut ne voir là qu'une comparaison très générale. Remarquons tout d'abord que l'opinion n'est pas un intermédiaire seulement en tant qu'opinion droite : elle l'est de toute façon, mais, quand elle est droite sans pourtant pouvoir rendre raison d'elle-même, c'est, comme dit le *Ménon*, une faveur divine. Cependant cette faveur est-elle aussi grande que celle dont l'Amour est la conséquence? On ne peut le penser; jamais en effet l'opinion droite n'atteint le réel véritable; si elle arrivait jusque là, elle cesserait d'être elle-même, elle deviendrait autre chose, elle serait la science[242]; elle reste donc essentiellement incapable de s'élever jusqu'à ce qui pourrait rendre raison d'elle-même. L'Amour, au contraire, n'est pas un tel intermédiaire, et, si la θεία μοῖρα qui lui donne naissance n'est pas une grâce imparfaite et précaire, il doit nous conduire jusqu'à son terme naturel, qui est la contemplation même du Beau absolu. Sans doute on pourra dire que, lorsque nous sommes parvenus à ce terme suprême, déjà est achevé le rôle conducteur de l'Amour : « Il n'a plus qu'à se retirer pour faire place à ce qui est plus noble et plus divin que lui, l'intuition pure de l'intellect. » (Brochard Ann. ph. XVII, p. 19) Il n'en est pas moins vrai que, s'il nous conduit jusque là, c'est qu'il est un intermédiaire bien différent de l'opinion vraie. Le morceau du Ve livre de la *République* paraît être, comme je l'ai dit, très significatif à cet égard : l'Amour s'en tient-il aux premiers degrés de son évolution et en outre se disperse-t-il dans la multiplicité des objets beaux? Alors il est un intermédiaire analogue à l'opinion : tantôt, il a d'heureux élans, tantôt il se fourvoie; bref, comme l'opinion, il a ses erreurs. Se soumet-il à la discipline dont Diotime trace le plan dans le

242. Cf. dans le *Théét.* toute la discussion à partir de 201 C, mais principalement 208 C-210 A.

Banquet? devient-il un amour philosophique? Il est encore un intermédiaire, mais un intermédiaire entre le monde des phénomènes et celui des Idées : il conduit en effet à la connaissance de ce Beau en soi, dont il est amour, comme, au reste, de tout ce qui est immuable, et il donne précisément à l'Ame le moyen de sortir, par la réminiscence, des conjectures de l'opinion, qui, comme on le sait, sont la pâture de l'âme déchue (*Phèdre* 248 B) et de retrouver ainsi la seule nourriture qui lui convienne, à savoir la Science et la Vérité.

En résumé, tandis que l'opinion est en quelque sorte un intermédiaire fixe, emprisonné entre les extrêmes de l'ignorance, qu'elle dépasse nécessairement, et de la science, qu'elle n'atteint jamais, restant toujours au-dessus de l'une, au-dessous de l'autre, l'Amour, au contraire, est de telle nature qu'il tend à unir véritablement les extrêmes, à les concilier l'un avec l'autre. De plus il est ce que n'est pas l'opinion, car il constitue par lui-même une méthode, c'est-à-dire une transition au sens propre du mot, un passage, un mouvement vers un but, auquel il atteint sans cesser d'être ce qu'il est. C'est pourquoi l'Amour sera justement nommé *philosophe*, aux termes mêmes de l'analyse du Ve livre de la *République*. Il n'en va pas ainsi pour l'opinion : on ne saurait en effet, nous le savons, la transformer par l'instruction sans qu'elle devienne autre chose, sans qu'elle fasse place à la science qui en est l'opposé. La synthèse de contraires qui constitue l'Amour est donc une véritable synthèse. Ce n'est pas seulement une pièce en quelque sorte intercalaire; c'est un principe de jonction ou d'union, tel que le terme inférieur participe, grâce à lui, du terme supérieur, tel, en d'autres termes, que le Sensible ne reste pas éternellement étranger à l'Intelligible.

§ **159**. — C'est, on le sait, l'influence d'Héraclite qui détermina Platon à modifier par sa théorie des contraires, sans faire tort au principe de contradiction[243], l'intellectualisme intempérant de son maître. Il n'est donc pas surprenant que

243. *Phédon* 103 A-C; *Soph.* 256 D-257 A, 258 D-259 A; cf. Brochard Ann. philos. XVII, p. 16 sq.

le souvenir de la doctrine héraclitéenne apparaisse dans la théorie de Platon sur l'Amour. Sans doute il a, dans le *Lysis* (215 C-216 B), rejeté la conception héraclitéenne de l'amitié; sans doute le discours d'Eryximaque, qui, à coup sûr, ne représente pas plus qu'aucun des autres la vraie pensée de Platon s'inspire, en grande partie et explicitement des idées d'Héraclite[244] : ce n'est pas assez en effet de dire que l'Amour est, en un sens universel, l'accord des contraires; il faut en outre définir la nature et la fonction de cet accord; il faut dire de quoi l'Amour est amour; il faut indiquer de quelle façon l'Amour atteindra son objet. Il est donc vrai que le point de vue d'Héraclite sur la question de l'Amour est superficiel et incomplet. Toutefois il faut reconnaître que l'inspiration héraclitéenne est visible en plus d'un endroit du *Banquet* : ainsi, dans la peinture de l'éternelle mobilité de l'Amour (principalement 203 DE) et dans tous les développements où Platon nous montre en lui une synthèse ou une succession de qualités opposées. Mais cette inspiration est plus manifeste encore dans le morceau par lequel Diotime prouve à Socrate que ce que nous aimons, c'est à nous conserver et à nous perpétuer en dépit du devenir perpétuel qui transforme incessamment notre organisme et notre pensée (207 C-208 B[245]). Or, dans le *Phédon* (70 C-72 D), c'est aussi sur le principe héraclitéen de l'alternance des contraires que Platon fonde une des preuves de l'immortalité de l'Ame. D'autre part cette preuve est inséparable en fait de la preuve proprement platonicienne par la réminiscence; elles ne sont même que les moments d'une démonstration unique (77 CD; cf. Bonitz *Plat. Stud.*[2] p. 286 sq.). On n'a donc pas à s'étonner de rencontrer dans le *Banquet*, qui est certainement à peu près de la même date que le *Phédon*, une adaptation analogue d'un autre aspect de l'Héraclitéisme aux exigences de la phi-

244. *Banq.* 187 AB; cf. *Soph.* 242 DE, 252 B; comp. Heracl. Fr. 37, 44, 45, 86, 87, 93 M.; voir R. Pr. n° 47; Zeller I[4], 585, 1; 602, 2; 596, 3; 600, 2 [tr. fr. II, 115, 1; 130, 1; 125, 2; 128, 2].

245. Comp. Heracl. Fr. 67, 60, 46, 62 M.; R. Pr. n°s 37, 46; Zeller I[4], 582, 5; 646, 3; 615, 4 [tr. fr. II, 112, 5; 169, 2; 141, 2].

losophie platonicienne. Enfin il est assez remarquable que c'est précisément sur l'exemple du Beau que Platon explique dans le *Cratyle* la différence de son point de vue et de celui d'Héraclite, en même temps que les insuffisances de celui-ci. Il faut tourner ses regards vers ce qui existe en soi et non vers les apparences sensibles et changeantes : « Ce qu'il s'agit d'examiner, ce n'est pas de savoir s'il existe un beau visage ou quelque autre chose de cette sorte; car tout cela me semble être ce qui s'écoule, mais le Beau lui-même, ne devrons-nous pas dire qu'il est toujours tel qu'il est?... Sera-t-il possible de le nommer proprement, s'il nous échappe sans que nous nous en apercevions, parce qu'il sera d'abord ceci et puis cela, ou bien même n'est-il pas nécessaire que, dans le temps juste où nous parlons, il devienne immédiatement autre chose, nous échappe en secret et cesse de posséder sa manière d'être déterminée?... Comment ceci pourrait-il être quelque chose, qui n'est jamais de la même manière?... Et, d'autre part, s'il persiste toujours dans le même état et reste toujours le même, comment changerait-il et se mouvrait-il, ne sortant jamais de son essence?... Il ne semble pas qu'il puisse y avoir de connaissance, si toutes choses se transforment et si rien ne demeure... » (439 B-440 D).

Ainsi il y a, semble-t-il, sur le point qui nous occupe, la même relation entre la thèse héraclitéenne et celle de Platon, que sur le problème de l'Ame. Il ne suffit pas, dans ce dernier cas, de dire que le retour du Devenir sur lui-même prouve la persistance de l'Ame après la mort en vue du recommencement de la vie; il faut encore montrer que l'Ame possède hors du corps une existence réelle en rapport avec les Idées, et c'est ce que prouve la réminiscence. De même, il ne suffit pas de reconnaître avec les Héraclitéens, que l'Amour est une synthèse de contraires, qu'il est en un perpétuel mouvement et que le Beau nous apparaît dans la multiplicité de ses manifestations changeantes; il faut en outre reconnaître que, dans cette synthèse, il y a un terme supérieur, toujours caractérisé de la même manière par la perpétuité, et dont l'Amour est précisément amour; il s'ensuit que la mobilité de l'Amour

n'est pas une mobilité qui doive échapper à toute détermination : elle s'oriente incessamment vers ce terme supérieur. Mais comment l'atteindrait-elle dans des beautés toutes différentes et sans cesse changeantes? Elle ne le peut que dans la Beauté une et immuable et Platon la caractérise précisément en opposition avec le flux perpétuel et la multiplicité infinie des apparences (cf. *Banq.* 210 E-211 B), car la méthode de l'Amour n'a d'autre but que de nous mettre en état de sortir de la sphère du Sensible, changeant, divers, périssable, pour nous élever jusqu'à la Beauté intelligible qui seule est éternelle. — En résumé, nous retrouvons ici la confirmation de l'analogie que nous avons cru apercevoir déjà entre l'Ame et l'Amour. L'Ame passe alternativement de la vie à la mort et de la mort à la vie; mais cette alternance n'est elle-même possible que grâce à l'existence propre de l'Ame, existence parente de celle des Idées, et dont la réminiscence nous apporte le témoignage. De même l'Amour oscille aussi entre la privation et la possession de ce dont il est amour, entre l'ignorance et la science, entre la mort et la vie; mais il n'en est pas moins vrai qu'il subsiste toujours à travers ces changements, parce que son principe idéal subsiste indépendamment de lui, comme l'objet dont il retrouve parfois le souvenir, vers lequel il tend sans cesse obscurément et qu'il peut même atteindre lorsqu'il a été bien conduit. Comme l'Ame, l'Amour introduit donc dans le devenir mobile des phénomènes un principe de stabilité, d'ordre et d'union.

§ 160. — Au point de vue de la méthode philosophique, l'importance de la nature synthétique de l'Amour apparaît encore avec non moins d'évidence sur un autre point en relation avec celui dont il vient d'être question : l'Amour établit une liaison entre les deux sphères que Platon avait tout d'abord si profondément séparées l'une de l'autre, la sphère sensible et la sphère intelligible. A cet égard, la théorie de l'Amour semble donc être un des moyens à l'aide desquels Platon a cru pouvoir réconcilier la vérité partielle de l'Intellectualisme socratique (cf. *Memor.* IV, 6 en entier) et la vérité partielle de la philosophie héraclitéenne du Devenir.

Il est incontestable en effet que cette conciliation a été l'objectif de Platon : c'est une idée qu'ARISTOTE, dont le témoignage à cet égard n'est pas suspect, a mise en lumière avec toute la netteté désirable (*Metaph.* A, 6, 987 *a*, 32-*b*, 9; M, 4, 1078 *b*, 12-19). Il ne sera pas sans intérêt de suivre, de ce point de vue, les diverses applications de la théorie de l'Amour.

Rappelons-nous, d'une part, le caractère concret des développements relatifs à la génération sous toutes ses formes, selon le corps et selon l'esprit. On y voit comment l'éternel mouvement des générations, le renouvellement incessant de l'organisme par la nutrition, la conservation des connaissances par l'étude, l'effort constant des hommes pour se signaler par leurs vertus et pour inventer de grandes choses, ce sont autant de manifestations, dans le Sensible, de cette tendance qui pousse tous les êtres à réaliser, autant qu'ils le peuvent, la permanence de leur essence (*Banq.* 207 A-208 D). Mais suffit-il de dire, comme eût fait Socrate, que, en tout cela, il y a quelque chose de commun, l'Amour, que l'Amour en est le τί ἐστι (cf. XEN. *Mem.* IV, 6, 1; AR. *Metaph.* M, 4, 1078 *b*, 23). Il faut encore expliquer la raison d'être de cet Amour en le rattachant à quelque principe qui soit véritablement hors des choses sensibles, multiples et changeantes, et qui rende compte à la fois de son unité et de sa pérennité. C'est pourquoi l'Amour est présenté comme le désir, en tout être vivant, de sortir de sa nature mortelle pour s'élever, par les moyens qui sont en rapport avec son essence et dans la mesure où il le peut, jusqu'à la nature immortelle, c'est-à-dire jusqu'à quelque chose qui en est entièrement distinct (*Banq.* 207 CD, 208 B-D).

§ **161**. — La réminiscence est une autre forme de cette tendance de l'homme sensible à revenir vers l'Intelligible. Nous avons si souvent exposé cette idée qu'il est inutile d'y insister ici (cf. en particulier § **147**). La multiplicité des impressions produites en nous par tous les objets beaux a précisément pour effet de réveiller le souvenir de l'Idée du Beau, et, par ce souvenir, nous sortons de la diversité changeante,

nous sommes ramenés à ce qui est réellement un et permanent en dehors des unifications précaires et des accords instables qui se produisent au sein du Devenir. C'est dans le *Phèdre* surtout que cette conception s'exprime avec précision (250 A, D-251 A, 253 E-254 B, 249 CD); mais tout ce qui est dit dans le *Banquet* sur cette discipline qui, d'étape en étape, nous conduit, au moyen d'une série réglée de généralisations, jusqu'à la contemplation de l'Idée du Beau, principe et terme de ces généralisations successives, tout cela n'a certainement pas d'autre sens.

Cette liaison du Sensible à l'Intelligible, sous la détermination de celui-ci, se présente encore à un autre point de vue. C'est en effet dans l'Intelligible même que Platon va chercher la raison de la diversité des âmes et de l'incapacité pour certaines d'entre elles de retrouver dans l'Amour l'occasion de se ressouvenir des Idées. Toutes les âmes, dans leur vie pré-empirique, n'ont pas vu le même nombre d'Idées, ni également celles qu'il leur a été donné d'apercevoir (cf. § **134**). Toutes ne les ont pas vues d'ailleurs, si l'on peut s'exprimer ainsi, sous le même angle : les unes ont suivi Zeus, d'autres, un autre dieu (*Phèdre* 252 C-253 C; comp. *Rép.* X, 617 E, 620 D-621 B) et elles sont, au moins pendant leur première génération, telles que les fait être cette vie primitive. Cette inégalité fonde entre les âmes une hiérarchie, et cette hiérarchie par rapport à l'Intelligible explique la hiérarchie si variée qui existe entre les âmes dans le Sensible (*Phèdre* 248 DE). Ainsi donc, relativement au pouvoir que possède l'Amour de relier effectivement le Sensible à l'Intelligible, et relativement à la mesure dans laquelle il en est capable, c'est encore l'Intelligible qui donne à l'âme la réalité de ce pouvoir transcendant et c'est lui qui en explique le degré.

§ **162**. — Enfin, il semble que Platon, en attribuant à l'Amour une nature synthétique, ait voulu insister, à un double point de vue, sur la nature de l'Ame comme essence synthétique et intermédiaire. Elle est synthétique en tant qu'elle unit l'homme sensible aux Idées; elle l'est encore, en tant qu'elle unit en elle la faculté cognitive et la faculté mo-

trice. Or, d'un côté comme de l'autre, il nous apparaît que l'Amour se confond avec l'Ame et qu'il en est vraiment, comme nous l'avons dit, la fonction propre.

En ce qui concerne le premier point, nous n'aurons qu'à dégager les conséquences de nos analyses antérieures. L'âme du monde, d'après le *Timée*, est une essence mixte, intermédiaire entre l'essence indivisible du Même, c'est-à-dire les Idées, et l'essence divisible qui doit constituer les corps (cf. § **137**). Le *Phédon* n'était pas moins explicite, quand il nous montrait l'Ame, parente des Idées et non identique aux Idées, faire effort pour se dégager du corps auquel elle est unie, non sans doute pour devenir Idée, mais pour se rapprocher de l'Idée. De même l'Amour est une essence intermédiaire entre le mortel et l'immortel, entre les hommes et les dieux, et, comme l'Ame a vécu parmi les Idées, il est l'effort persistant de l'Ame pour retrouver ce qu'elle a jadis aimé et qui ne cesse jamais d'être aimable. Au-dessous des Idées que trouvons-nous dans l'exposition mythique du *Timée*? Le Démiurge, puis l'âme du monde, puis les dieux, enfin les hommes. Nous n'avons pas à nous préoccuper ici de savoir si le Démiurge n'est pas un pur symbole et si la création de l'Univers ne doit pas être entendue, ainsi que le voulait XÉNOCRATE, comme une fiction, utile seulement pour l'exposition[246]. Du moins il est incontestable que les autres termes sont bien réels et qu'ils imitent d'une façon de plus en plus affaiblie les modèles immuables. C'est une idée que Platon n'a jamais exprimée que sous une forme détournée. Mais quel autre sens pourrait-on donner à cette hiérarchie des âmes, dont il est question dans le *Phèdre*? Les chœurs célestes sont ouverts à toutes, car les dieux ignoren' l'envie et ils admettent à leur suite quiconque peut en effet les suivre. De même le Démiurge du *Timée* est bon, exempt d'envie, et, s'il crée le monde, c'est parce qu'il a voulu que toutes choses fussent produites de façon à lui ressembler autant qu'elles le pourraient (*Tim.*

246. Voir mon livre sur la *Théorie platon. des Idées et des Nombres d'après Arist.*, n. 328, p. 406 sq.

29 E; comp. *Phèdre* 246 D *fin*). — Toutefois, bien différent en cela de l'Intellect suprême d'Aristote, le Démiurge de Platon ne se confond pas avec les Intelligibles, pas plus que l'Ame dont il est l'artisan ne se confond avec les Idées; ainsi, il reste en contact avec le monde et il s'ensuit aussi que, dans l'âme universelle, l'Intellect n'est pas non plus une forme absolument actuelle et affranchie de toute passivité. D'autre part, nous savons que ce qui est le plus voisin du Démiurge est aussi ce qui est le plus semblable à lui et que ce qui le décide à charger les dieux inférieurs de créer les mortels, c'est que, s'il les créait lui-même, nécessairement il ne ferait que donner naissance à de nouveaux dieux. En outre, il nous est dit explicitement que les dieux secondaires imitent dans la mesure de leurs moyens, c'est-à-dire à un degré inférieur, l'œuvre de leur père (*Tim.* 41 C, 42 E, 69 C, 71 D). Donc le pressentiment de ce que les Néoplatoniciens appelleront la procession apparaît chez Platon : l'existence de l'âme du monde et d'une hiérarchie des âmes particulières en est la preuve.

Or une preuve analogue peut être fournie par la théorie de l'Amour : l'amour n'est-il pas précisément le moyen de faire communiquer le Sensible et l'Intelligible, un don qui vient de l'Intelligible, un effort qui part du Sensible? Si nous nous reportons aux expositions du *Phèdre*, nous voyons en effet que l'Amour, c'est en somme une grâce divine, qui peut ne pas être complètement efficace, mais dont le principe est toujours la contemplation antérieure de l'Idée du Beau et dont l'objet, c'est le retour, par la réminiscence, vers cette même contemplation. Le *Banquet* exprime, en somme, exactement la même conception, et, pour s'en rendre compte, il suffit de prendre à rebours la méthode décrite dans le discours de Diotime à Socrate. L'ascension vers le Beau est, en sens inverse, une procession à partir du Beau et les moments successsifs de cette procession, ce sont les diverses réalisations du Beau, le Beau dans les connaissances, puis dans l'action, puis dans les âmes liées aux corps, enfin dans les corps eux-mêmes. On voit ainsi — comme on le verrait pour le Bien, en s'ap-

puyant sur l'ascension dialectique — de quelle façon le Beau se communique progressivement aux choses : il y en a qui sont plus proches de lui, d'autres qui en sont plus éloignées. Bref il y a dans la doctrine de l'Amour une solution indirecte du problème de la Participation. Si en effet l'Amour est un intermédiaire à l'aide duquel nous pouvons réconcilier le Sensible et l'Intelligible, le phénomène et l'Idée, il est clair que les étapes de cette médiation seront, inversement, les moyens termes de la Participation. La réalité que l'Amour, par essence, aspire à posséder éternellement, le Beau, se répand en des termes qui en sont des expressions graduellement affaiblies, et chacune de ces expressions représente un des moments par lesquels nous devrons au contraire passer, si, partant d'en bas, nous voulons retourner vers la réalité absolue, c'est-à-dire vers le Beau. Il n'y a donc pas rupture complète entre le Sensible et l'Intelligible ; il n'y a pas non plus identification du premier au second et on se tromperait gravement, je crois, en faisant de la doctrine platonicienne un monisme idéaliste. Mais entre l'un et l'autre il existe toute une série d'intermédiaires, et l'Amour paraît être justement une expression symbolique de cette conception. Platon a eu l'intuition de la méthode synthétique : pour lui l'effort de la pensée doit tendre à réconcilier des opposés ; la doctrine de l'Amour n'est-elle pas, comme nous l'avons vu, une des solulutions du problème des contraires? Elle en est précisément, peut-on dire, la solution concrète et pratique.

§ **163**. — Il y a en effet ceci de très remarquable dans l'Amour tel que le conçoit Platon, qu'il est à la fois un principe moteur et un principe de connaissance, qu'il unit en lui le faire et le savoir. Nous sommes ainsi amenés à étudier le caractère synthétique de l'Amour sous le second des aspects que nous avons distingués (p. 210 sq.). L'Amour, c'est la tendance active vers l'Idée, c'est l'effort enthousiaste vers la science et vers la vertu. Veut-on comprendre en quel sens, demande M. Brochard, l'Amour peut être considéré comme identique à l'enseignement de la vertu? On réfléchira que « ce n'est pas seulement par des formules abstraites, de

sèches démonstrations et des procédés purement dialectiques que l'on s'élève à la vertu. Du moins la dialectique doit être active et vivante, le raisonnement doit être accompagné de la chaleur qui anime et vivifie l'âme, de la conviction qui persuade, de l'enthousiasme qui entraîne et de l'inspiration qui illumine. » (*art. cit.* Ann. philos. XVII, p. 21). L'Amour est philosophe : c'est dire qu'il y a en lui quelque connaissance de cette sagesse dont il est dépourvu, et le désir de l'obtenir; mais c'est dire aussi qu'il tend essentiellement à réaliser cette même sagesse d'une façon concrète, dans la personne de l'amant que l'amour a ramené vers le dieu dont il dépend, comme dans la personne de l'aimé, en qui il s'efforce de produire une image de son divin modèle. Il est un mouvement, et la mobilité lui est même essentielle; or le but de ce mouvement, c'est la possession et la communication de la vertu et c'est aussi, ce qui revient au même, la contemplation de la Beauté idéale et absolue, par l'organe qui est capable de cette contemplation, c'est-à-dire par l'Intellect. Si, d'autre part, l'Amour est la fonction propre de l'Ame, non pas seulement de l'âme engagée dans le sensible, mais aussi de l'âme immortelle, si d'ailleurs celle-ci est un démon comme l'Amour lui-même (cf. § **121**, **128**, **138**), il en résulte quelques enseignements d'un intérêt considérable au sujet de la conception platonicienne de l'âme intellectuelle. Celle-ci doit être elle-même une synthèse du pouvoir cognitif et du pouvoir moteur : il y a en elle intellection et action. C'est ce que la théorie de l'âme du monde dans le *Timée* montre avec une grande évidence. Il y a une liaison incontestable entre le mouvement des cercles de l'âme et la connaissance (36 E-37 C), et ce qui est vrai de l'âme du monde l'est aussi des âmes particulières (43 A-44 B, 47 BC, 90 CD). La même conception apparaît très manifestement aussi dans le *Phèdre*, où nous voyons Platon prouver l'immortalité d'une âme, qui ne peut être que l'âme intellectuelle, en montrant que l'Ame est ce qui, se mouvant soi-même, est le principe du mouvement dans tout le reste (245 C-246 A; cf. 246 BC). Enfin une doctrine analogue est développée avec abondance dans le Xe livre des *Lois* (892 A-

C, 894 C, E-895 B, E-898 C). Il semble donc qu'il y ait là une idée qui appartient en propre aux dernières expressions de la pensée platonicienne.

Or il est à peine besoin de rappeler, d'autre part, que ce caractère intellectuel et moteur de l'Ame est très explicitement affirmé dans la définition fameuse qu'en donnait Xénocrate et qu'ARISTOTE, quand il parle de l'Ame selon Platon, n'entend pas les choses autrement[247]. Il me paraît même très hautement probable qu'ARISTOTE a eu plus d'une fois en vue les expositions mêmes du *Phèdre*[248]. Peut-être même ne serait-il pas téméraire de chercher dans ce dialogue, en même temps que dans le *Timée*, l'indication ou l'esquisse de théories platoniciennes auxquelles ARISTOTE et ses commentateurs ont donné une forme définie, relativement aux rapports de la connaissance avec la constitution des figures géométriques. Selon le *Phèdre* en effet le mouvement circulaire appartient à l'âme universelle (246 B) et aux âmes divines, quand elles accomplissent, guidant ceux qui peuvent les suivre, leur révolution autour du lieu supra-céleste (247 CD, 248 A). Pareillement ARISTOTE attribue le mouvement circulaire à l'âme du monde, et en tant précisément qu'elle est la même chose que l'Intellect (*De An.* I, 3, 407 *a*, 3-5). Mais la dégradation des âmes commence par un mouvement désordonné qui tantôt les conduit vers les essences éternelles, tantôt les en éloigne, et elle s'achève par leur chute dans ce qui est solide et pesant, c'est-à-dire dans l'existence sensible où l'opinion leur apparaît comme la pâture à laquelle elles peuvent aspirer (246 C, 247 B, 248 A-C). Tout cela ne ressemble-t-il pas, mieux encore qu'aucun passage du *Timée* ou des *Lois*, à cette conception platonicienne selon laquelle, d'après ARISTOTE,

247. Voir *Théorie platon. des Idées et des Nombres* etc., § 220, 223-225 et, pour les textes, principalement les notes 417, 418, 419 et 431.

248. Comp. 245 A-E avec *Top.* VI, 3, 140 *b*, 3 sq.; *Phys.* VIII, 9, 265 *b*, 32-266 *a*, 1; *Metaph.* Λ, 8, 1071 *b*, 37-1072 *a*, 2 et surtout avec *De An.* I, 2, 404 *a*, 20-25. Le premier et le troisième de ces textes sont seuls mentionnés par BONITZ comme se rapportant au *Phèdre*, cf. *Ind.* 598 b, 26 sq.

l'opinion aurait pour symbole la surface et le nombre trois, la sensation le solide et le nombre quatre[249]?

Nous sommes donc doublement autorisés à signaler le rapport entre une doctrine de l'Amour à la fois principe de connaissance et de mouvement, et la détermination de la nature de l'Ame à la fois comme cognitive et motrice : ne venons-nous pas en effet de retrouver l'une et l'autre dans le *Phèdre*, en corrélation avec les expositions d'ARISTOTE pour ce qui concerne le second point? La conséquence d'un tel rapprochement est très importante. C'est que, comme nous l'avons déjà remarqué, l'Intellect n'est pas du tout pour Platon ce qu'il est pour Aristote, un moteur immobile, identique à l'Intelligible et séparé comme est l'Intelligible lui-même. L'Intellect de Platon est à la fois moteur et mû; ainsi lié au monde, il n'est pas, en lui-même, étranger au monde; il n'est pas les Idées mêmes, mais, comme il a vécu parmi elles, il conserve la possibilité de s'en ressouvenir. Quand Aristote loue certains philosophes, qui sans doute sont des Platoniciens, d'avoir appelé l'âme τόπος εἰδῶν, on pourrait donc accepter cette formule. Il faudrait cependant rejeter la critique qui vient tout aussitôt restreindre l'éloge : Aristote blâme en effet les philosophes dont il s'agit de n'avoir point spécifié qu'il s'agissait de l'âme noétique seule et que les formes n'étaient

249. Sur l'exposition de cette théorie par ARIST., *De An.* I, 2, 404 *b*, 21-27, et par ses commentateurs, voir mon livre § 141 et n. 274. On pourrait signaler d'autres rapports entre l'exposition aristotélicienne du Platonisme et le *Phèdre*. Le ciel du *Phèdre*, intermédiaire entre le monde d'ici-bas et le monde des Idées, est sans aucun doute celle des sphères de l'existence où les relations mathématiques se réalisent de la façon la plus rigoureuse. De même, ARISTOTE, en exposant que, d'après Platon, les choses mathématiques sont des μεταξύ, semble bien admettre que les spéculations astronomiques sont un exemple de cette doctrine (*Metaph.* B, 2, 997 *b*, 12-19; *b*, 34 sq.; cf. mon livre, p. 207, p. 211 sq.). Le *Phèdre*, dans la démonstration qu'il donne de l'immortalité de l'âme, semble à la fois admettre l'éternité du mouvement et attribuer à l'Ame l'origine du mouvement; mais, d'autre part, selon le *Timée*, l'âme apparaît avec le ciel et l'organisation de l'Univers. Or c'est précisément une telle contradiction que ARISTOTE reproche à Platon d'avoir commise, *Metaph.* Λ, 6, 1071 *b*, 31-33, 37-1072 *a*, 2 (cf. *op. cit.* p. 91 sq. et n. 100, p. 480 et n. 417, p. 494 sq.).

en elle qu'en puissance[250]. Cette critique est inacceptable, car ni le *Timée* ni le *Phèdre* ne peuvent laisser aucune incertitude à cet égard : si Platon a dit de l'Ame qu'elle est le lieu des Idées, il n'a pu, d'une part, le dire que de l'Intellect, et, d'autre part, il n'a pu attribuer aux Idées comme réalités distinctes une existence actuelle dans l'Ame. Du moins, c'est bien des Idées elles-mêmes que lui vient son double pouvoir : en tant qu'elles sont les Intelligibles, les Idées lui confèrent l'intelligence et, ce qui semble au premier abord plus surprenant, ce sont elles encore qui lui donnent le mouvement qu'elle possède. Les Idées forment en effet une hiérarchie et la communication des Genres, si nettement affirmée dans le *Sophiste*, signifie qu'il y a entre les genres des mouvements incessants non pas seulement d'association, mais aussi de progression. Entre l'Idée du Bien et la dernière des Idées, il y a un double mouvement de descente, ou d'ascension. Bref, à partir du Bien, il y a, comme on le dira plus tard, procession, puis inversement, conversion et retour vers le Bien, et c'est sans doute ce double mouvement que l'Intellect accomplit, quand il se meut circulairement autour des Idées.

Quoi qu'il en soit de cette supposition relativement à l'Ame, il faut du moins reconnaître que, si l'Amour, de son côté, est moteur, c'est en tant précisément qu'il aspire vers l'immortalité ou, en d'autre termes, qu'il tend vers les Idées, et que, par une ascension régulière, il s'efforce de repasser en sens inverse par les étapes de la procession, c'est-à-dire de retourner vers le Beau dont il émane. C'est une première contemplation qui, dans la vie préempirique a mis dans l'Ame le germe de l'Amour; c'est au renouvellement de cette contemplation qu'il aspire. Nous comprenons maintenant pourquoi l'Amour apparaît à Platon (cf. *Gorg.* 507 E sq. ; voir § **120**, p. 133; **137** *fin* et **143** *in.*) comme le principe universel de toute harmonie et de tout ordre. C'est grâce à lui que, par l'Ame, se réconcilient le Sensible et l'Intelligible, et, dans l'Ame, le mouvement et la connaissance, l'action et la con-

250. *De An.* III, 4, 429 *a*, 27-29; cf. mon livre p. 483 et n. 420.

templation, la vie et la pensée, le Devenir et l'Être. Enfin, il est permis de penser que ce rôle de médiateur, dont l'Amour est investi par rapport à l'Ame, ne se termine pas au seuil du monde intelligible. S'il est vrai que, avec la communication des Genres, la participation ait sa place dans le monde intelligible lui-même, si seulement un tel monde existe en tant précisément que monde, c'est-à-dire en tant qu'harmonie de termes hiérarchiquement ordonnés, il faut, semble-t-il, admettre qu'il y a un autre Amour, supérieur à l'Ame, dans lequel se réconcilient pareillement l'Être et un certain Non-Être, et qui n'est autre chose que la tendance de toutes les Idées vers le Bien.

§ **164**. — Mais, à vrai dire, ce sont là des extensions de la pensée de Platon. Il importait toutefois de montrer quelles sont les conséquences de la conception de l'Amour comme synthèse des contraires, par rapport à l'ensemble de la philosophie platonicienne. La théorie de l'âme du monde nous est apparue comme n'étant en somme qu'un autre aspect de la théorie de l'Amour et le principe de la communication des Genres en est la transposition dans le monde des Idées. — Mais, si nous voulons restreindre le champ de nos inductions aux enseignements les plus immédiats de l'œuvre écrite de Platon, nous devrons encore insister tout au moins sur les deux points suivants : l'Amour, en tant qu'aspiration vers l'immortalité, nous libère partiellement des entraves de la vie sensible; de plus, il nous ouvre le monde intelligible en nous conduisant jusqu'à l'Idée du Beau.

§ **165**. — La première idée domine dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*. Dans le premier de ces dialogues, l'Amour se révèle à nous comme un moyen de nous affranchir non pas seulement du Sensible, mais aussi de l'individuel. A l'égard des corps aussi bien qu'à l'égard des âmes, il représente en quelque sorte l'instinct spécifique de l'immortalité et de l'universalité. La génération, qui conserve le type, en est la manifestation dans le premier cas; dans le second cas, c'est le désir d'une renommée éternelle et indépendante des circonstances transitoires (*Banq*. 206 A-C, E-207 D, 208 B-E.

209 C-E). Mais cet instinct n'est véritablement satisfait que par la contemplation même de l'essence éternelle du Beau (212 AB); alors seulement se réalise une immortalité véritable, et non plus dépendante, comme celle de l'Ame, ou symbolique, comme celle de la génération. D'après le *Phèdre*, l'Amour est le moyen le plus propre à rendre à l'Ame les ailes qu'elle a perdues, et, comme nous l'avons fait voir ailleurs (§ **133**), il ne s'agit pas seulement pour elle d'une récompense à obtenir après la mort, mais d'une évasion de la vie terrestre, pendant la durée même de cette vie. Si cette évasion vers la réalité idéale n'était pas possible, que signifierait la réminiscence? Quel avantage trouverait l'Ame à recouvrer ses ailes, si elle ne devait pas ainsi reprendre contact avec le réel et si elle ne devait connaître la vérité que dans un autre monde? La comparaison avec le *Phédon* s'impose ici. D'une part, nous voyons dans ce dialogue que l'Ame doit, autant qu'elle le peut, s'affranchir de son corps, afin de vivre de sa vie propre; la véritable vertu n'est qu'une purification à l'égard des passions du corps et une préparation à la mort. Mais d'autre part, il est également vrai que le véritable affranchissement, le seul qui soit absolu, c'est celui que l'âme du juste obtient après la mort; aussi est-ce à ce but que tend le philosophe, et il travaille toute sa vie à se préparer une fin telle que son âme n'entraîne avec elle aucune des souillures du corps (*Phédon* 66 B-68 B, 80 D-81 D; cf. 63 E-64 B, 83 D, 84 B, 114 C). Ainsi nous pouvons, dans cette vie même, par la suppression des désirs et des passions ou, en d'autres termes, par la mortification du corps, nous donner un équivalent partiel de cette libération complète qu'est la mort. D'après le *Phèdre*, de même, la mort est seule capable de nous procurer des satisfactions que ne nous donnerait ni la sagesse humaine, ni même le délire divin (256 B, cf. 249 D sq.). Or, si l'Amour est un moyen de revenir vers la réalité absolue, il semble bien qu'il doit avoir le même rôle que l'apprentissage de la mort : l'Amour est une sorte de mort dont les dieux nous accordent la grâce dans le cours même de notre existence mortelle et en vue de notre immortalité. Aussi

ne nous étonnerons-nous pas d'entendre Platon, dans le *Cratyle* (403 C-404 A), attribuer à Hadès les mêmes effets qu'à l'Amour et en parler presque dans les mêmes termes. Ce qui fait le pouvoir de Hadès sur ceux qui sont allés jusqu'à lui, c'est précisément le désir qui est en eux de rester près de lui et ce désir est celui de devenir meilleurs. Mais c'est là un don qu'il fait même aux habitants de la terre, puisque le désir de la vertu se confond, nous l'avons vu, avec le désir de la mort; à plus forte raison le fait-il à ceux dont l'âme, affranchie en effet par la mort de toutes les passions du corps, peut être véritablement retenue dans de tels liens. Aussi ce dieu est-il, comme l'Amour, un parfait sophiste[251] et même un vrai philosophe, comme l'Amour encore (*Banq.* 204 B), en tant qu'il a compris que seuls des hommes privés de leur corps peuvent être enchaînés par le désir de la vertu (*Crat.* 404 A). Enfin la *République* nous montre l'amour véritable, c'est-à-dire l'amour de la sagesse, ou la Philosophie, fonction propre de l'Ame, s'identifiant avec l'immortalité de cette âme : l'Ame est immortelle en tant précisément qu'elle aime, par nature, ce qui est immortel et qu'elle s'efforce de se débarrasser de toutes les souillures dont la vie sensible l'a recouverte, comme la mer a caché sous les algues et les coquillages la primitive figure de Glaucus le marin (X, 611 C-612 A[252]).

Bref l'Amour bien compris, l'Amour dans son essence propre, c'est, à la fois et en vertu du même principe, la tendance de l'Ame à s'immortaliser et sa tendance à redevenir elle-même en se libérant des entraves du corps.

§ **166**. — Mais qu'est-ce pour l'Ame que de redevenir elle-même par l'affranchissement du Sensible? C'est reconquérir la place que lui assure sa parenté avec les Idées, c'est rentrer au sein du monde idéal. On a déjà vu comment, dans le

251. 403 E : τελεὸς σοφιστής τε καὶ μέγας εὐεργέτης τῶν παρ' αὐτῷ, comp. *Banq.* 203 D : δεινὸς... σοφιστής.

252. 611 DE : ...δεῖ... βλέπειν ... εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς [sc. τῆς ψυχῆς], καὶ ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὧν ξυγγενὴς οὖσα τῷ τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιούτῳ πᾶσα ἐπισπομένη καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ὁρμῆς ἐκκομισθεῖσα ἐκ τοῦ πόντου, ἐν ᾧ νῦν ἐστί...

Phèdre, Platon décrit l'égarement du véritable amant de la même façon que, dans la *République*, les difficultés qu'éprouve le philosophe, après s'être élevé jusqu'aux Idées, à vivre désormais selon les exigences de la vie mortelle (cf. § **150** *s. in.*). N'est-ce pas là la source de cette ἀτοπία, dont Alcibiade fait grief à Socrate (*Banq.* 215 A, 221 D)? L'Amour, c'est le désir qu'a l'âme de reprendre ses ailes et ainsi de quitter les lieux où l'a précipitée sa chute, pour retourner vers ceux où est sa véritable patrie. Pareillement, si le mot ἄτοπος est pris en son sens étymologique, la connaissance acquise du Réel fait sentir au philosophe que, dans le monde des apparences, il n'est *pas à sa place*. Or jusqu'où le conduit l'initiation érotique du *Banquet*, la réminiscence érotique du *Phèdre*? Jusqu'à l'Idée du Beau, cause de cette réminiscence (*Phèdre* 246 E, 249 DE, 250 B), objet dernier de cette initiation (*Banq.* 210 E sqq.). Ainsi donc c'est par l'Idée du Beau que l'Amour nous fait pénétrer dans la sphère idéale. Toutefois, ce n'est peut-être là, il faut en convenir, qu'une conséquence de l'infirmité de notre nature (250 B). Sans doute, il nous est bien dit que nulle autre Idée ne brille d'un pareil éclat; mais d'autre part, Platon ne manque pas de nous avertir que la Sagesse et les autres Idées dignes d'être aimées, comme la Justice, la Vérité, détermineraient en nous de prodigieuses amours, si elles faisaient sur nous une impression analogue à celle que produit l'Idée du Beau (250 D). N'en faut-il pas conclure que, si nous étions capables de supporter cette impression, nous pourrions atteindre le monde idéal par une autre Idée que l'Idée même de la Beauté?

§ **167**. — Quoi qu'il en soit, voyons de quelle façon l'Idée du Beau nous introduit dans le monde intelligible et, pour cela, cherchons à déterminer quelle place elle occupe dans la hiérarchie des Idées. — Tout d'abord il convient de rappeler que Platon maintient entre le Bien et le Beau l'identité que, pour les Grecs, le langage et la conscience commune établissaient entre eux : dans le *Banquet*, il n'est même question tout d'abord que de l'Amour du bon[253]. De plus le beau se définit

253. *Banq.* 204 E, 206 AB [cf. d'autres références dans le ch. I, § **15**];

pour Platon, comme pour Socrate, par la convenance, l'adaptation de la chose à sa fin[254]. Platon ne veut pas dire autre chose quand il écrit, dans le *Timée* (87 C), que tout ce qui est bon est beau et que rien de beau n'est dépourvu de proportion (οὐκ ἄμετρον); ou, dans le *Philèbe* (64 B-65 A), que l'essence du bon vient se réfugier dans celle du beau, car la mesure et la proportion (μετριότης καὶ συμμετρία) doivent partout constituer la beauté et la vertu des choses (64 E). En d'autres termes, la beauté d'une chose, c'est sa vertu propre, c'est-à-dire la réalisation de sa fonction, et cette réalisation de la fonction essentielle dans un tout complexe ne peut résulter que d'un accord réglé selon la notion intelligible du tout et de ses parties.

Aussi voyons-nous dans le *Philèbe* la vérité s'ajouter à son tour à la mesure et à la proportion pour constituer un mélange qui non-seulement ait de la valeur, mais même puisse subsister (64 DE). La conception du beau reste donc nettement intellectualiste; car, si la cause qui fait la beauté du mélange en même temps que sa bonté (22 CD, 60 B, 65 B), c'est la mesure en même temps que la proportion, il faut reconnaître que l'intelligence est ce qui se rapproche le plus de la mesure et de la proportion (66 B, 67 A, 30 C-31 A) et ce qui se rapproche le plus aussi de la beauté (65 DE). Si on lui assigne le troisième rang dans une hiérarchie des biens, c'est seulement parce que, relativement à nous comme relativement à l'Univers, c'est un bien qui ne se suffit pas à lui-même (67 A); l'âme intellectuelle, en nous comme dans l'Univers, n'est pas en effet, on le sait, identique aux Idées, qui seules sont un bien qui se suffit à lui-même. Toutefois, puisque l'intelligence est ce qui est le plus capable d'approcher de la mesure, cause elle-même de la beauté, nous

voir aussi *Hipp. I* 297 BC; *Alcib. I* 116 C; *Protag.* 360 B; *Gorg.* 474 C-475 A, 477 C-E, 478 B; *Lysis* 216 D; *Ménon* 77 B; *Rép.* VI, 505 B; *Tim.* 87 C; *Philèb.* 64 E; *Lois* IX, 859 D-860 A,

254. *Hipp. I* 288 C-E, 290 D-291 B, 293 DE, 295 C-E. L'authenticité de ce dialogue n'est pas incontestable, il est vrai. Mais la doctrine en question est confirmée par les dialogues authentiques, comme on va le voir.

n'avons plus à nous étonner ni du caractère intellectuel de l'amour platonicien dont le terme est la contemplation du Beau, ni des rapprochements constants établis par Platon entre l'idée d'Amour et l'idée d'ordre et de mesure (*Gorg.* 507 E sq.; *Banq.* 202 E). D'autre part, le mélange dont la mesure est la cause, possède lui-même proportion, beauté et vérité, mais ce ne sont là que les aspects divers du Bien unique, principe dernier et cause suprême du mélange (*Philèbe* 64 D-65 A). Il semble donc que ce mélange qui, supérieur à l'Intelligence, se suffit à lui-même, ne peut être autre chose que chaque Idée, prise individuellement, et surtout que l'ensemble des Idées, comme constituant un monde intelligible. Chaque Idée envisagée en elle-même est bien en effet un mélange, puisqu'elle est une synthèse du Même et de l'Autre. Quant à l'ensemble de ces synthèses, il est lui-même une synthèse de relations et un cosmos ordonné; rassemblant en lui la totalité des synthèses possibles, il est seul, à la vérité, absolument parfait et absolument capable de se suffire à lui-même.

Cependant, s'il en est ainsi, il semble que le *Philèbe* ne puisse rien nous apprendre sur la place de l'Idée du Beau dans la hiérarchie idéale. Ce que nous voyons en effet ici, c'est que, par la mesure, chaque Idée est belle, harmonieuse et vraie et que le monde des Idées est lui-même beauté, harmonie et vérité. En d'autres termes, toute Idée et la totalité des Idées participent du Beau et du Vrai, comme elles participent du Bien. Mais il semble que les indications du *Philèbe* puissent être précisées et complétées, sur le point qui nous occupe, au moyen de la *République*. Ce dernier dialogue nous montre en effet dans le Bien le principe de toute réalité et de toute vérité et lui attribue une beauté supérieure à celle de la Vérité (VI, 508 E); ce Bien, dont on vient de nous dire qu'il est vrai et beau, est en outre supérieur à l'Existence même en dignité et en puissance; il donne par conséquent l'existence à tout ce qui est au-dessous de lui, sans posséder lui-même cette sorte inférieure d'existence qu'il confère (509 B). Cette proposition est présentée sous une forme qui en sou-

ligne le caractère remarquable et appelle sur elle notre attention (509 C). Ailleurs, quand Platon nous dit de Dieu qu'il est l'auteur des Idées, il semble que cette assertion, si elle n'a pas d'autre objet que de compléter la symétrie de l'exposition, signifie réellement que le Bien — et non Dieu — est le principe de toute la réalité des Idées (X, 597 B-D). Enfin, dans le *Phèdre* (246 E), le divin, c'est-à-dire ce qui nourrit les ailes de l'Ame, c'est ce qui est καλόν, σοφόν, ἀγαθόν.

Du rapprochement de ces textes, on peut induire, je crois, que le Bien forme avec le Vrai et le Beau, qui n'en sont d'ailleurs que les aspects, une sphère d'existence supérieure à l'existence même d'un monde idéal; si nous considérons ces trois choses comme n'en faisant qu'une seule, nous verrons en elles la cause du mélange qui constitue le monde des Idées et de la bonté de ce mélange (*Philèbe* 65 A). Ce n'est pas à dire pour cela qu'il n'y ait pas une Idée indépendante du Beau : la participation à cette Idée est la raison de toute beauté dans les choses particulières (cf. *Gorg.* 497 E; *Phédon* 100 C-E). Mais cette Idée, disons-nous d'une part, occupe un rang très élevé dans la hiérarchie du réel, elle est un principe, et, d'autre part, elle est un aspect du Bien, principe suprême, comme le Vrai en est l'autre aspect. M. Fouillée n'a donc pas eu tort d'appeler le Beau « la splendeur du Bien » (*Philos. de Platon* II², p. 7); il est en effet en quelque sorte l'éclat lumineux (cf. *Phèdre* 250 A-C) par lequel le Bien fait impression sur nous. Or cette impression qui tourne l'Ame du côté du Bien n'est autre chose, nous le savons, que l'Amour. L'Amour, nous ramenant au Beau qui l'a fait naître, nous conduit donc jusqu'au Bien.

§ **168**. — Mais le Bien se révèle aussi à nous comme principe de connaissance, à savoir comme science et comme vérité. Il y a en effet, dans l'étude proprement scientifique, un autre moyen de tourner l'âme vers le Bien, sous l'aspect du Vrai; cet autre moyen, c'est la Dialectique. Ainsi s'explique une fois de plus, par la communauté fondamentale du but, la correspondance de l'Amour et de la Dialectique. Mais, à ce sujet il convient de nous rappeler que le *Philèbe* a défini le

principe du mélange par la mesure. Prise en elle-même, la Mesure, c'est absolument le Bon; quand elle se manifeste à nous, c'est le Beau; quand elle nous devient connaissable, c'est le Vrai. Il semble donc que nous soyons ici sur la voie de cet intellectualisme mathématique qui caractérise la dernière philosophie de Platon, telle qu'Aristote nous l'a fait connaître. Cependant cette dernière philosophie ne constitue pas une révolution dans la pensée de Platon : du *Gorgins* jusqu'au *Timée*, au *Phèdre*, aux *Lois* et enfin aux enseignements oraux de l'Académie, la pensée du Maître n'a fait que s'approfondir dans le sens de l'intellectualisme, sans jamais se renier. On sait ce que raconte ARISTOXÈNE[255] de l'étonnement de ceux qui venaient écouter les leçons de Platon sur le Bien : ils s'attendaient à entendre parler du bien par rapport à l'homme, mais on ne leur donnait que des spéculations sur les nombres, sur la géométrie, et enfin sur l'Un identique au Bien. D'autre part, j'ai essayé de montrer ailleurs que l'Un et les Nombres, c'est-à-dire la mesure et le mesuré, sont au-dessus du monde des Idées, et celui-ci, à son tour, au-dessus de l'âme du monde, lien de l'Intelligible et du Sensible. Or que nous apprend le *Philèbe*? Que la mesure et la proportion sont au-dessus du mélange où se retrouvent cette mesure et cette proportion et au-dessus de l'Intellect; le *Timée*? que l'âme du monde, construite sur le modèle de l'Animal en soi, c'est-à-dire, sans doute, du cosmos intelligible[256], est ordonnée suivant des nombres; le *Phèdre*? que l'Amour tend à nous ramener aux mouvements réguliers des âmes divines; que la Justice qui est une harmonie, la Tempérance, qui suppose la mesure, la Science, sont, a côté du Beau, aux premiers rangs des essences absolues (247 D, 254 B); que, s'il en est une qui domine les autres, c'est la plus intellectuelle, la φρόνησις (250 D). Le *Gorgias* (508 A) ne s'accorde-t-il pas avec les *Lois* (VI, 756 E sq. ; cf. § **143**) pour faire de la proportion géométrique un principe d'une haute portée, non seulement morale

255. *Elem. harm.* II, 30 Meib., ap. ZELLER *Ph. d. Gr.* II 1⁴, 712, 3; cf. mon livre déjà cité n. 453, I [p. 506].

256. Cf. mon livre n. 273, III [p. 305] et n. 274, II [p. 311].

et sociale, mais même universelle? En somme, c'est toujours à l'harmonie, à la proportion, à la mesure qu'il faut en venir, qu'il s'agisse du corps ou de l'âme, du monde sensible ou du monde idéal, de la vertu ou de la science. Mais il y a plus : il semble même que la hiérarchie du *Philèbe*, dialogue de la vieillesse de Platon, ne démente pas l'ascension érotique du *Banquet*, dont la composition est certainement bien antérieure; et celle-ci s'accorde, d'autre part, nous le savons, avec l'ascension dialectique de la *République*. Les premières étapes de la méthode de l'Amour, satisfactions pures, d'abord relatives au corps, puis relatives à l'âme, répondraient en effet assez bien aux plaisirs purs de la cinquième classe des biens, dans le *Philèbe* (66 C). Au-dessus, vient dans le *Banquet* l'amour des belles occupations, puis des belles sciences; dans le *Philèbe*, le quatrième rang appartient aux opinions droites, aux arts, aux sciences. Sans doute ce parallèle ne saurait être poursuivi avec rigueur. Néanmoins le *Banquet* semble bien faire une place à part à la science du beau, analogue à celle que le *Philèbe* assigne à l'Intellect. Enfin, nous l'avons vu, la proportion et la mesure sont, dans ce dernier dialogue, au dessus de l'Intelligence, comme, dans le *Banquet*, l'Idée du Beau est au-dessus de la science seule de la beauté.

Conclusions.

§ 169. — En résumé, le Beau n'est pas, à proprement parler, une Idée particulière correspondant à telle qualité abstraite ou sensible, une Idée analogue à celles de l'Impair ou du Blanc, déterminées selon tels rapports particuliers ; c'est une Idée qui exprime un rapport universel et fondamental de toutes choses, dans le cosmos intelligible comme ici-bas [257], au même titre que le Réel ou le Vrai ; mais l'un et l'autre sont subordonnés à un principe supérieur d'unité,

257. Bien différente dans son esprit est la conception de NATORP *Platos Ideenl.*, principalement p. 171. La discussion en eût été trop longue et elle aurait mis en question toute l'interprétation du Platonisme.

l'Idée du Bien. Donc la méthode de l'Amour, en nous conduisant jusqu'à l'Idée du Beau, nous fait apercevoir un des principes universels de l'Être, ou plutôt le principe suprême lui-même, sous le rapport où précisément il rayonne et nous éclaire. C'est bien, par conséquent, une méthode universelle, en ce sens qu'elle nous élève à un point de vue d'où nous dominons tout ce qui est : le monde des Idées, cosmos ordonné et beau; l'âme du monde, image de ce cosmos; l'arrangement même de l'Univers visible; l'ordre des sciences et des occupations; la constitution et la vie des âmes et des corps.

En second lieu, l'Amour unifie les contraires; il est l'instinct actif qui nous pousse à tenter d'acquérir ce qui nous manque et, en particulier, de nous élever, au-dessus de notre condition mortelle, jusqu'à l'immortalité. L'Amour n'est pas seulement en effet l'amour de la possession éternelle du bon; il est l'amour de l'éternité même, parce qu'elle est un bien et même notre bien. N'est-il pas la fonction propre de l'âme supérieure, c'est-à-dire de l'âme immortelle, en tant que celle-ci est liée à un corps mortel? A ce titre, il est même, avant la mort, le libérateur de l'Ame; il est donc le démon de cet autre démon qu'est l'Ame elle-même; ou plutôt, dire que l'Ame est démon, c'est dire qu'elle est Amour. Mais les efforts de l'Amour n'en ont pas moins un objet pratique; car l'Amour, dans son désir de l'immortalité, cherche à produire dans la beauté, ou plus exactement selon la beauté, quelque chose qui dure. Quelles seront ses productions? Au plus bas degré, ce seront les générations qui perpétuent la vie en général et chaque type spécifique de vivants; puis des œuvres de l'art, ou encore des règles de la conduite sociale; enfin des vertus et des sciences.

Toutefois l'objet dernier de l'Amour, c'est la contemplation de l'Idée, et sous le rapport qui l'a fait naître lui-même; c'est dire que cette contemplation est la contemplation de l'Idée du Beau. Par elle, il est vrai, nous sont ouverts des horizons plus étendus; car l'Idée du Beau, c'est l'Idée du Bien se manifestant à nous et faisant impression sur nous. Donc la ré-

miniscence qui, par l'Amour, nous rend la vision de la Beauté absolue est la réminiscence de la vie de l'Ame parmi les Idées : si nous savons en user comme il convient, c'est l'Être absolu qu'elle nous rend. — Il s'ensuit que l'Amour est essentiellement pour Platon une méthode morale et intellectuelle, où s'unissent la puissance motrice et la puissance cognitive de notre âme, et qu'il exprime le pouvoir de l'ordre et de la mesure sur des choses qui, par nature, sont désordonnées.

Cependant, en tant qu'il a son point de départ dans le Sensible, l'Amour peut se pervertir : c'est ce qui arrive toutes les fois qu'il n'a pas exclusivement pour objet la vertu et le savoir. Comme l'opinion, il est en effet une synthèse de contraires; mais, tandis que l'opinion, si elle ne cesse pas d'être elle-même quand elle devient erreur, n'est plus, du moins, opinion quand elle fait place à la science, l'Amour au contraire, tout en demeurant amour jusqu'en ses égarements, n'en est pas moins, par nature et comme amour, propre à réaliser le plus haut objet de notre destinée. Aimer, peut-on dire, c'est sortir de soi-même. Platon a magnifiquement interprété et développé cette formule. Pour lui, en effet, l'Amour constitue une méthode philosophique et en même temps une grâce divine : c'est une chance qui nous est offerte, dans la nature sensible elle-même, de nous rattacher à l'Intelligible, une chance qui reste à l'âme déchue de reconquérir ses ailes et de retrouver sa nature essentielle.

Bref, la théorie de l'Amour est une des formes les plus remarquables de cet esprit synthétique qui anime la philosophie de Platon et dont la doctrine de l'âme du monde et, dans l'exposition d'Aristote, la doctrine des choses mathématiques intermédiaires sont d'autres exemples. A ce titre il est possible que la théorie de l'Amour ait pris dans le système une place plus vaste encore que celle que les textes nous autorisent à lui assigner. Peut-être Platon tendait-il à voir dans l'Amour la loi universelle qui anime tout le réel, qui fait vivre la nature, qui meut l'âme du monde, qui lie dans l'Intellect l'Intelligible et le Sensible, qui opère dans le monde idéal le mélange des Genres, et les suspend enfin au Bien, sous son

triple aspect de la proportion, de la beauté et de la vérité. Une synthèse incessamment renouvelée de contraires, réglée intellectuellement et même mathématiquement en vue du Beau, du Vrai et du Bien, voilà ce que serait l'Amour platonique. En résumé, c'est une expression du caractère dynamiste et synthétique de la doctrine de Platon, non moins qu'une manifestation de ses tendances intellectualistes et mathématiques.